



Sergio Sánchez-Migallón

**El conocimiento filosófico en
Dietrich von Hildebrand**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

155



SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO EN DIETRICH VON HILDEBRAND

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Luis Enrique Álvarez
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 2383 - 2002
Pamplona

Nº 155: Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico
en Dietrich von Hildebrand*

© 2002. Sergio Sánchez-Migallón

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



ÍNDICE

PRÓLOGO.....	5
I. SEMBLANZA DE DIETRICH VON HILDEBRAND	7
II. EL CONOCIMIENTO EN GENERAL	13
1. Panorama general de las vivencias	13
2. Rasgos esenciales del conocer	25
3. Formas y temas fundamentales del conocer	31
III. EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO	37
1. El conocimiento prefilosófico.....	37
2. Naturaleza del conocimiento filosófico	42
3. El objeto del conocimiento filosófico.....	49
4. El método filosófico	54





PRÓLOGO

Frente a la llamada “Fenomenología” suele tener el lector no especialista en esa corriente dos impresiones. Una, que se trata de un modo o método de hacer filosofía que ha inundado, a veces superficial pero extensamente, casi todas las áreas del saber. A partir de la segunda década del siglo XX, parece que toda investigación –y no sólo filosófica– debe ir precedida por un estudio “fenomenológico” de su objeto. La otra, es que la idea que comúnmente se tiene de dicho método es vaga. Así, preguntados muchos de los investigadores que anteceden sus trabajos con un “análisis fenomenológico”, apenas aciertan a decir algo más que lo que con ello pretenden es una cuidada descripción de lo estudiado.

A mi entender, estas dos impresiones responden a un doble motivo. En primer lugar, que dicho modo de filosofar no es acaso tan nuevo –tesis que es mejor dejar al lector juzgar–, de manera que no habría de extrañar el hecho de que se halle presente en toda ciencia y rama de investigación, en su nivel más fundamental. En segundo lugar, que el destino que le ha tocado en suerte a la fenomenología ha sido enormemente dispar –lo que no ha favorecido su exposición clara y unitaria–, cuando no truncado con las vidas de quienes la desarrollaban. Baste pensar, de un lado, en la heterogeneidad del pensamiento del mismo Edmund Husserl, o en la de las tesis principales de éste con las de su maestro Franz Brentano, y asimismo con las de su discípulo Martín Heidegger. De otro, no se puede considerar sino como pérdida irreparable para la filosofía fenomenológica las repentinas y violentas muertes de los dos discípulos más aventajados de Husserl, Adolf Reinach y Edith Stein.

Pues bien, el breve escrito que aquí se presenta pretende iluminar el sentido primigenio del modo de filosofar fenomenológico, y tratará de hacerlo de la mano de Dietrich von Hildebrand (1889-1977). La elección de este autor no es casual, sino bien intencionada. Hildebrand bebe de la misma fuente de la fenomenología, Husserl y Reinach; se empapa de la sugerente axiología de Max Scheler; y a la vez, en contraste con otros fenomenólogos, posee un estilo claro, verdaderamente más preocupado por “ir a las cosas mismas” –según el conocido lema fenomenológico–, que por polémicas acerca del método del acercamiento a ellas.

El autor de estas páginas aspira a ofrecer una guía para quienes quieran acompañar a los primeros pensadores fenomenólogos, al mismo tiempo que a resaltar el genuino talante filosófico de Dietrich von Hildebrand. Por último, puesto que en general Hildebrand es un autor que mira primordialmente a la ética, y en ese campo se encuentra lo más original y granado de su pensa-

miento, ha parecido útil dejar caer apuntes en esa dirección, que resultarán provechosos a quien se adentre en las obras de este pensador.



I

SEMBLANZA DE DIETRICH VON HILDEBRAND

Tras introducir el presente trabajo, pensamos que es oportuno presentar también la figura misma del filósofo fundamentalmente tratado, máxime cuando en nuestra lengua el conocimiento que se tiene de él es muchas veces fragmentario. Algunos lo tienen ciertamente por filósofo, otros por un autor espiritual, y otros, en fin, por un apologista católico. La vida y obra de Hildebrand es rica en vicisitudes, y ello ha tenido sus ventajas y sus inconvenientes a la hora del desarrollo de su pensamiento y de la recepción e inteligencia de éste. Tal vez lo mejor sea un rápido recorrido cronológico, que explicará también en buena parte la génesis y progreso de su pensamiento¹.

Dietrich von Hildebrand nació en Florencia el 12 de octubre de 1889, en el seno de una familia protestante liberal. Siempre estuvo rodeado de un ambiente cultural muy cultivado, aunque combinado con ideas relativistas. Su padre era el famoso escultor y teórico de la escultura Adolf von Hildebrand, quien estudió y residió en Munich, Roma y Florencia, para finalmente establecerse de nuevo en Munich. Dietrich, el menor de los hijos, pasó sus primeros años entre Italia y Alemania, y ya habiéndose trasladado su familia a la capital bávara cursó allí sus estudios de bachillerato e ingresó en la universidad en 1906. Su vocación filosófica se había decantado en él desde temprana edad, gracias a la lectura de las obras de Platón.

El primer contacto intelectual universitario fueron las lecciones de Theodor Lipps y de Alexander Pfänder. Un año después, en 1907, conocería a Max Scheler, que llegó a Munich incorporándose como *Privatdozent* y que produciría una honda impresión y admiración en el joven Hildebrand. Pero al tener noticia de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, con su propuesta de una filosofía opuesta al relativismo y al subjetivismo (de lo que la psicología de T. Lipps no conseguía desembarazarse), marchó a Gotinga en 1909 para estudiar con su autor y con quien entonces éste consideraba su discípulo principal, Adolf Reinach. De este filósofo, muerto tempranamente en la Gran

¹ Cfr. Hildebrand, Alice von, "Dietrich von Hildebrand: un caballero para la verdad", *Anuario filosófico*, XII/2, 1979, 185 a 198; "Dietrich von Hildebrand", *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XI, Madrid, 1979, 799 y 800; y también de la esposa de von Hildebrand la reciente biografía, que alcanza hasta la llegada de éste a los Estados Unidos, en 1940, *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand*, Ignatius Press, San Francisco, 2000 (*Alma de león*, Palabra, Madrid, 2002). Puede verse asimismo Spiegelberg, H., *The phenomenological movement: a historical introduction*, Nijhoff, Den Haag, 1982, 235 a 237.

Guerra y a quien recordaría hasta el final de sus días², recibiría directamente su principal impronta filosófica de ir “a las cosas mismas”, como les enseñaba Husserl. Del ambiente y estilo de pensamiento del grupo de filósofos que se formó aquellos años en Gotinga³, valga como botón de muestra este gráfico testimonio, que se refiere a Husserl: “En los ejercicios del seminario nos obligó a prescindir de las grandes palabras, a examinar cada concepto en cada uno de los fenómenos en que aparecía y a responder a sus preguntas ‘en calderilla (*Kleingeld*)’ en vez de en billetes grandes”⁴.

En 1912 obtiene el título de doctor en filosofía con su disertación *Die Idee der sittlichen Handlung*⁵, donde ya expone las líneas básicas de lo que habría de ser su pensamiento moral. Dos años más tarde, gracias a su profunda amistad con Scheler⁶, a través de quien había ido familiarizándose con el catolicismo y con la vida de los santos, abraza la fe católica, hecho trascendental en su vida⁷. Es seguro que tanto su conversión como su cercana amistad de aquellos años con Scheler le orientarán definitivamente por los problemas de la persona y de la moral. Y en 1918 se habilita con su tesis *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Se trata en esta obra de un estudio sobre la relación entre la moralidad y el conocimiento moral de una penetración poco conocida. Aquí se palpa una preocupación —netamente filosófica, no meramente exhortativa— que marcará toda la vida de Hildebrand: la explicación y disipación, mediante el alumbramiento de la verdad y del bien, del error moral y del mal moral. Las circunstancias, varias veces dramáticas, de la vida y de la sociedad en la que vivió Hildebrand le obligarán a un compromiso decisivo con la verdad y a la imperiosa necesidad de defenderla.

Tras habilitarse comienza Hildebrand su docencia en la Universidad de Munich. Por entonces, junto con los demás miembros del llamado círculo de Gotinga, se distanció de la evolución idealista del pensamiento de Husserl, como es bien sabido. A esos años debemos su importante trabajo *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930) y algunos escritos éticos más breves: *Reinheit und Jungfräulichkeit* (1927), *Die Ehe* (1929), *Das katholische Berufsethos* (1931),

² En la última página que escribió, poco antes de morir, puede leerse: “Qué incomparable regalo fue el haber podido ser discípulo del genial Adolf Reinach”. *Moralia*, GW IX, Josef Habbel, Regensburg, 1980, 486.

³ Entre los que se encuentran, principalmente, además de A. Reinach, Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyré, Jean Hering, Hans Lipps, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Edith Stein, Johannes Daubert y Moritz Geiger; algunos de ellos —como por ejemplo los dos últimos— se trasladaron, al igual que Hildebrand, desde Munich y la escuela de T. Lipps a Gotinga. Cfr. Spiegelberg, H., 166 a 170.

⁴ Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Ed. Visor, Madrid, 1992, 47.

⁵ Que por cierto fue muy alabada por su maestro, Husserl, en su ya citado *Urteil über Hildebrands Doktorarbeit*.

⁶ Cfr. Hildebrand, Alice von, *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand*, 70 y ss.

⁷ K. Mertens muestra bien como la doctrina y el sentimiento vital profundamente católico de Hildebrand penetra e ilumina tanto su filosofía como su personalidad misma. Cfr. “Dietrich von Hildebrands Persönlichkeit”, Schwarz, B. (ed.), *Wahrheit, Wert, Sein*, 333 a 338.

Zeitliches im Lichte des Ewigen (1932), *Liturgie und Persönlichkeit* (1933) y *Sittliche Grundhaltungen* (1933). Pero a partir de ese año 33 la situación política se hace insostenible para Hildebrand a causa del nazismo. Ya diez años antes, durante el breve primer golpe de Hitler, fue condenado a muerte, consiguiendo huir en el último momento. Desde el final de la primera guerra mundial Hildebrand se había opuesto abiertamente al nacionalsocialismo alemán, por injusto y anticristiano. Así, se ve obligado a huir precipitadamente y se traslada a Florencia, a la casa de su hermana, donde ese mismo año escribe *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*⁸, que constituye una magistral exposición de lo que ha de ser la investigación filosófica.

El compromiso vital con la verdad que siempre mantuvo le llevó a volver a su lucha contra el nazismo, yendo a Viena, en el mismo 1933 para fundar una revista intelectual antinazi (el semanario *Der Christliche Ständestaat*). Pero de nuevo tuvo que huir cuando Hitler invadió Austria en 1938; esta vez pudo llegar a Suiza, cuya nacionalidad poseía gracias a su abuelo paterno, a través de la entonces Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia e Italia. En septiembre de 1939 consiguió ser nombrado profesor en la Universidad de Toulouse y regresar así a la docencia para poder mantenerse. Pero al año siguiente de nuevo los nazis volvieron a invadir el país donde se encontraba, y gracias a la ayuda de algunas personas logró pasar de Francia a España, y luego a Portugal, para llegar finalmente, a través de Brasil y con la ayuda de la fundación Rockefeller (no sin una valiosa recomendación de Jacques Maritain), a los Estados Unidos en diciembre de 1940. Sorprende, tras tamaña peripecia, que en ese atormentado año 40 escribiera su profunda *Die Umgestaltung in Christus*, que publicó en Suiza con el seudónimo de Peter Ott, para facilitar su difusión en los países germanoparlantes⁹.

El período de su vida en los Estados Unidos, que duraría hasta el final de sus días, se inició con la dificultad propia de los comienzos, pero pronto recibió varias ofertas de incorporación universitaria, hasta que lo hizo en la Universidad de Fordham, en Nueva York, en 1941, donde enseñó hasta 1960. A esos años debemos su obra moral capital, *Christian Ethics* (1953)¹⁰. Encontramos también en esa época *The New Tower of Babel* (1953), *What is the Liturgical Movement?* y *Die Menschheit am Scheideweg* (1954), *True Morality and Its Counterfeits* (1955), *Graven Images. Substitutes for True Morality* (1957), y también puede incluirse en esa época *The Sacred Heart. An analysis of human and divine affectivity* y *The Art of Living* (1965).

⁸ Que sólo podría ver la luz en 1950, en Bonn; reapareciendo en inglés más tarde, en 1960, algo ampliada y modificada, bajo el título *What is Philosophy?*

⁹ La revista católica de Salzburgo *Gloria Dei*, en su sección bibliográfica, afirmaba –según se recoge en la primera edición española de 1953–: “No sabemos quién se oculta tras el nombre de Peter Ott, pero podemos decir que hasta el momento no se conoce en alemán ninguna Ética de los Valores cristiana que supere a la aquí reseñada”.

¹⁰ Publicada con ese título en su primera edición, y ya en la segunda, en 1972, con el simple de *Ethics*.

Sin embargo, otra serie de acontecimientos dolorosos para Hildebrand se desataron en la segunda mitad de la década de los 60. Se trataba de ciertas evoluciones que tuvieron lugar dentro de la Iglesia Católica en los años que sucedieron al Concilio Vaticano II. Como es sabido, en esos años hubo diversas orientaciones acerca de cómo se debía interpretar y aplicar la doctrina conciliar, algunas de las cuales se mostraban incompatibles con la fe que la Iglesia había recibido y transmitido a lo largo de su historia. Hildebrand no pudo menos que lanzarse a defender, de nuevo, lo que en conciencia creía verdadero. Esa preocupación le llevó a escribir libros apologeticamente contundentes y, en ocasiones, duros. Así, en esos años aparecen: *Man and Woman* (1966), *Trojan Horse in the City of God* (1967), *Die Enzyklika "Humanae Vitae", ein Zeichen des Widerspruchs* (1968), *Zölibat und Glaubenskrise* (1970) y *Der verwüstete Weinberg* (1973). Además, desarrolló una intensa actividad como conferenciante, tanto en todos los Estados Unidos como en un total de 17 países, en cuatro idiomas diferentes. Esta combativa actitud le hizo aparecer a los ojos de muchos como un personaje incómodo y poco diplomático, lo cual le valió, de hecho, cierto recelo y apartamiento de la vida pública intelectual¹¹.

Ya en los años 70, al final de su vida, Hildebrand vuelve a tomar la pluma para escribir importantes obras estrictamente filosóficas, demostrando de nuevo la fecundidad de su penetración filosófica. Esas últimas obras son *Das Wesen der Liebe* (1971) y *Ästhetik I* (1977). La muerte le sorprendió —si puede hablarse así— el 26 de enero de 1977. Pero aún habría de ser publicada póstumamente *Moralia* (1980), en la que había estado trabajando hasta sesenta horas antes de su muerte y que constituye un complemento —como él mismo dice— de su *Ética*, los dos lúcidos opúsculos *Über die Dankbarkeit* y *Über den Tod* (ambos también en 1980), y *Ästhetik II* (1984). (Lógicamente, a las obras mencionadas hay que añadir numerosos artículos breves y conferencias, casi todos recogidos en libros posteriores).

Se comprende que, dada la prolijidad de la producción de Hildebrand y los diversos intereses que motivaron sus obras, el destino que haya sobrevenido a su figura y pensamiento resulte dispar y no siempre justo: para algunos fenomenólogos Hildebrand atiende poco al método; para otros pensadores su orientación metafísica es escasa; para otros, incluso, su definida orientación religiosa, concretamente católica, le tacha ya de antemano. Sin embargo, es justo decir que nunca dejó Hildebrand de ser filósofo: un filósofo de matriz fenomenológica, con un decidido compromiso con la verdad de las cosas mismas, y con preocupada atención por los problemas de su tiempo. Carece, ciertamente, del rigor husserliano, y de la brillantez de Scheler, pero tiene en

¹¹ Juan Miguel Palacios señala agudamente, refiriéndose a la entera biografía de nuestro autor: "Si hubiera que destacar un rasgo característico de la personalidad pública de Dietrich von Hildebrand, tendríamos que hablar forzosamente de su inactualidad. Pocos filósofos habrán sino menos dóciles a las solicitudes de su tiempo y más impermeables a las ideas vigentes en su mundo". "In memoriam Dietrich von Hildebrand", *Estudios* (1978/2), 258 y 259.



su favor, además de tesis auténticamente originales, una claridad y realismo poco común en el ámbito de la fenomenología.





II

EL CONOCIMIENTO EN GENERAL

Antes de exponer el modo de conocer propiamente filosófico de Dietrich von Hildebrand, resulta oportuno mostrar qué entiende por conocimiento en general. Para ello, de un modo ya típicamente fenomenológico, y puesto que el conocer es un acto que vive el ser humano, esbozará un sugerente cuadro de vivencias humanas. Así podrá, después, delimitar los rasgos que definen, en contraste con otras vivencias, el conocer. Por último, se tratan lo que Hildebrand llama formas y temas fundamentales del conocer también en general. De esta manera, se logra una visión conjunta de la amplitud y el alcance que para nuestro autor posee el conocer.

1. Panorama general de las vivencias

Al acercarnos al mundo de nuestra vida consciente se nos presenta, desde el primer asomo, tal profusión de fenómenos —nítidamente perfilados unos, vagos y confusos otros— que se hace del todo necesario distinguir, en ese abigarrado mundo, las clases más fundamentales de vivencias, dibujando así un mapa inteligible que nos guíe en el descubrimiento y caracterización de lo indagado. Dicha clasificación, además, nos ayudará a hacernos cargo, en la medida de lo posible, de la rica y compleja textura de la subjetividad humana. Por ello merecerá la pena examinar esta clasificación con el detalle necesario.

Con este propósito, Hildebrand ofrece una tipología de vivencias que, sin duda entre otras posibles, parece recoger bien buena parte de los fenómenos conscientes imaginables. De todos modos, hay que advertir que, a nuestro parecer, deja en la sombra algunas vivencias relevantes de la vida moral, como son aquéllas en las que el sujeto se vive obligado o instado por deberes. Advirtamos que es muy probable que esta circunstancia se deba a la preponderancia que Hildebrand otorga en la moral a los bienes y valores, también como origen de los deberes.

Pero vayamos ya con la clasificación propuesta, que puede esquematizarse de la siguiente manera: unas vivencias no intencionales, que comprenden tendencias teleológicas y meros estados; otras vivencias intencionales, que pueden ser de carácter receptivo, los actos cognoscitivos y las que llama el

“ser afectados”¹, o que poseen carácter de respuesta, pudiendo éste ser de naturaleza teórica, volitiva o afectiva.

La primera distinción que Hildebrand señala es la que puede hacerse entre las vivencias intencionales y aquéllas que no lo son. Las vivencias intencionales se caracterizan por entrañar “una relación racional y consciente entre la persona y un objeto”². Por el contrario, en las no intencionales no se da una relación propiamente consciente y significativa con un objeto. Ciertamente, ambas clases de fenómenos, de los que somos conscientes –razón por la cual deben ser calificados como psíquicos–, pueden ser referidos a un objeto como a su causa, pero así como en los intencionales el conocimiento de esa su causa es algo esencial, en los no intencionales lo característico es la ausencia de ese conocimiento.

Comparemos un fenómeno de alegría, por ejemplo, con un estado de satisfacción. En el primer caso estamos alegres por algo; mas no sólo es que algo cause nuestra alegría, sino que nuestro estar alegres es consecuencia de la conciencia de ese algo. Siempre que vivo la alegría, la vivo como conscientemente causada, o mejor, motivada, por algo; nos alegramos de un acontecimiento, por un acontecimiento. “En este consciente *de y por* se expresa claramente el carácter significativo e inteligible de la relación entre nuestra respuesta de la alegría y el objeto que la motiva”³. En cambio, un estado de satisfacción, aun siendo efectivamente causado por algo (a menudo por un complejo de diversos factores), no incluye la conciencia significativa de su causa. Vivo perfectamente el estar satisfecho sin vivir la conciencia de su causa. Más aún, si posteriormente indago y encuentro la causa de mi satisfacción (cosa no siempre sencilla), paso a vivir un nuevo fenómeno, a saber, una alegría propiamente intencional que contiene significativamente el objeto que la motiva, y que vuelve a desaparecer cuando cesa la conciencia de dicho objeto, quedando de nuevo, tal vez, el simple estado de satisfacción.

Entre las vivencias no intencionales Hildebrand sitúa las que llama “meros estados” y las “tendencias teleológicas”. Las tendencias teleológicas son fenómenos que se desarrollan en nosotros con una dirección inmanente y asig-

¹ Hildebrand no trata exactamente los fenómenos que llama del “ser afectados” como un tipo de la especie de los actos receptivos, sino aparte. Pensamos, sin embargo, que en coherencia con su pensamiento pueden situarse, con todos los matices que se quiera y que ciertamente habrá que hacer, donde aquí se localizan.

² *Ética* (trad. por J. J. García Norro), Ed. Encuentro, Madrid, 1997, 190 (*Ethik*, GW II, Josef Habbel, Regensburg, 1973, 201). (A partir de ahora citaremos ésta y todas las obras de Hildebrand por la traducción castellana, cuando se disponga de ella, señalando a continuación la página de referencia correspondiente en la respectiva edición alemana). En este lugar citado de *Ética*, Hildebrand remite, en nota, al preciso sentido que a éste término le dio Husserl en la quinta de sus *Investigaciones Lógicas*. Cfr. también, *¿Qué es filosofía?* (trad. por A. Herrera), Ed. Encuentro, Madrid, 2000, 21 (*Was ist Philosophie?*, GW I, Josef Habbel, Regensburg, 1976, 19).

³ “Las formas espirituales de la afectividad” (trad. por J. M. Palacios), *Excerpta Philosophica*, n. 19, Fac. de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1996, 12 (“Die geistigen Formen der Affektivität”, en *Situationsethik und kleinere Schriften*, GW VIII, Josef Habbel, Regensburg, 1973, 197).

nificativa⁴. Son los procesos más cercanos a los fenómenos físicos, pero de los cuales tenemos conciencia de su presencia y acontecer en nosotros. Los estados, por el contrario, no poseen una dirección inmanente: son causados por un objeto o situación, como vimos en el ejemplo de la satisfacción⁵. Pero tanto los estados como las tendencias teleológicas son asignificativas: no poseen su objeto conscientemente⁶. Esa posesión, que pertenece a un género superior, es ya la posesión intencional, y es algo peculiar de la conciencia, de la persona. Así, pues, todos los fenómenos psíquicos son vividos por la “psique”, pero sólo los intencionales son propios de ella⁷, del ser personal y espiritual, y son evidentemente los que interesan de modo principal a la moral.

Para examinar el conjunto de las vivencias intencionales, Hildebrand atiende en primer lugar a la diferente dirección intencional de las vivencias. Según este criterio, todas ellas se dividen fundamentalmente en vivencias receptivas y vivencias de respuesta. Dentro de las respuestas distinguirá, esta vez en función del tema de la vivencia, entre respuestas teóricas, volitivas y afectivas. Por último, y como veremos también en el seno de las respuestas, Hildebrand nos hablará, según la profundidad de éstas, de respuestas actuales y respuestas “sobreactuales”. Nuestro autor ilustra todas estas diferencias comparando especies de vivencias en las que comparecen esas diversas notas, y ese contraste —típica práctica fenomenológica desde Brentano⁸— le sirve para perfilarlas más netamente. De modo que nada parece más adecuado que seguir su claro proceder.

La primera diferencia, entonces, que Hildebrand nos hace observar en el seno de las vivencias intencionales es la que se da entre actos cognoscitivos y respuestas en general⁹. Actos cognoscitivos son, fundamentalmente, las percepciones, pero también las imaginaciones o recuerdos, tengan todos ellos el objeto que tengan; a la esfera de las respuestas pertenecen el amor y el odio, la esperanza y el temor, la alegría y la tristeza, la convicción y la duda, etc. Tres son los rasgos, nos dice Hildebrand, por los que podemos distinguir fenóme-

⁴ Cfr. *Ética*, 193 y 194 (204 y 205).

⁵ A esta región se adscribirían los “sentimientos de estado” (*zuständlichen Gefühle*) de los que hablaba Max Scheler, como cuando nos sentimos reconfortados, o deprimidos, o angustiados, sin saber determinar exacta ni aun genéricamente de qué ni por qué. Cfr. Scheler, M., *Ordo amoris* (trad. por X. Zubiri; J. M. Palacios, ed.), Caparrós Editores, Madrid, 1996, 72.

⁶ Cfr. *Ética*, 191 (202).

⁷ Cfr. *Ética*, 194 (205).

⁸ Cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. III, Felix Meiner, Hamburg 1968, 28; *Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1982, 48 y 49, y *Wahrheit und Evidenz*, Felix Meiner, Hamburg, 1958, 143. En particular sobre el modo de investigación psicológica de Brentano puede consultarse el capítulo segundo de mi libro *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona 1996.

⁹ Cfr. *Ética*, 194 a 196 (206 a 208). Puede verse en Adolf Reinach la equivalente distinción entre actos de aprehensión (de representación o de mención) y actos de tomar posición positiva o negativa. Cfr. “Teoría del juicio negativo” (trad. por M. Crespo), *Excerpta Philosophica*, n° 22, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1997, 30.

nos de una clase y de otra. “Los actos cognoscitivos se caracterizan, en primer lugar, porque son *conciencia de algo*, es decir, de un objeto. Son, por decirlo así, vacíos; todo su contenido yace en el lado del objeto. (...) Al sentir alegría, por el contrario, el contenido está en la parte del sujeto; está en nosotros, no estamos vacíos, sino ‘llenos’ de alegría. (...) El contenido cualitativo está en nuestro acto, es decir, en el lado del sujeto y no en el del objeto. En segundo lugar, en los actos cognoscitivos, la intención va, por así decir, del objeto a nosotros; el objeto se manifiesta a nuestro espíritu, nos habla y nosotros escuchamos. Pero, en las respuestas, la intención va de nosotros al objeto. (...) En las respuestas somos nosotros quienes hablamos; el contenido de nuestro acto se dirige al objeto; es nuestra respuesta al objeto. En tercer lugar, todos los actos cognoscitivos tienen un carácter fundamentalmente receptivo, aun aquéllos que no son puramente pasivos. (...) en cambio, la respuesta es, como tal, no receptiva; tiene, más bien, un carácter manifestamente espontáneo”¹⁰.

Otra importante nota que añade Hildebrand es que las primeras vivencias, los actos cognoscitivos, y en concreto las percepciones, son absolutamente primeros respecto a todas las demás vivencias intencionales. Sólo tras haber percibido algo, podemos responder a ello: “Todas las respuestas presuponen necesariamente actos cognoscitivos y están, por esencia, fundadas en ellos”¹¹. Hildebrand se sitúa, así, en la corriente que puede llamarse “intelectualista” de la fenomenología, en la línea de Brentano¹² o de Husserl¹³ y en contraposición a Scheler, no sólo porque éste último admita sentimientos no intencionales, sino sobre todo por sostener que hay también sentimientos intencionales en los que no participa de ninguna manera el entendimiento¹⁴.

¹⁰ *Ética*, 195 y 196 (207). Cfr. también *Die Idee der sittlichen Handlung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, 9 y 10, nota 1, donde distingue tres puntos de vista a la hora de hablar de la oposición entre ‘espontáneo’ y ‘activo’; lo sintetiza bien José María Yanguas en su estudio *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994, 31.

¹¹ *Ética*, 196 (207). Hildebrand insiste en *Die Idee der sittlichen Handlung* (37) en que las respuestas no son meras reacciones, sino conscientes e intencionales tomas de postura, posteriores a la conciencia de aquello sobre lo que el sujeto se pronuncia.

¹² Cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. I, Felix Meiner, Hamburg, 1973, 112, donde dice que todos los fenómenos psíquicos son representaciones o tienen en su base representaciones.

¹³ Quien, en la quinta de sus *Investigaciones lógicas* (trad. por M. García Morente y J. Gaos), Alianza, Madrid, 1999, § 22, 531 a 533, dice que todo acto necesita tener por base una representación, aunque muchas veces vaya entretreído con otras referencias intencionales, las cuales sin embargo son inseparables de la representación. Y en el § 41 (578 y 579) afirma que toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante (representación o juicio) por “base”; así como que toda materia es materia de un acto objetivante, y sólo por medio de uno de estos actos puede convertirse en materia de una nueva cualidad de acto o intención secundaria fundada en dicha intención primaria. Un detallado estudio de las relaciones entre Husserl y Hildebrand puede verse en Schuhmann, Karl, “Husserl und Hildebrand”, *Aletheia*, V (1992), 6 a 33.

¹⁴ Cfr. Reiner, Hans, *Die philosophische Ethik*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1964, 138 y 139; y también Palacios, Juan Miguel, “El conocimiento de los valores en la Ética fenomenológica”, *Pensamiento*, XXXVI (1980), 292 a 298.

Atendiendo a la esfera de las respuestas, Hildebrand distingue, como apuntamos, tres clases: las teóricas, las volitivas y las afectivas. En las respuestas teóricas trátase de vivencias cuyo contenido viene a ser el mismo que el que se vive en los actos cognoscitivos, a saber, la existencia o la esencia de algo¹⁵; pertenecen, pues, a la esfera del conocimiento, pero difieren esencialmente de aquéllos en su dirección y modo de intencionalidad. En efecto, “en la respuesta teórica decimos algo así como un ‘sí’ a la esencia y a la existencia de un objeto que se manifiesta a nuestro espíritu. (...) es como si añadiéramos la voz de nuestro espíritu al gesto de autoafirmación del objeto; (...) la intención va desde nosotros al objeto. No habla el objeto, sino que ahora somos nosotros los que hablamos”¹⁶.

Al considerar las respuestas volitivas, Hildebrand aclara que se refiere aquí a la volición en sentido estricto, es decir, a la voluntad de traer al ser por la propia eficiencia algo que aún no es real¹⁷. Son respuestas; esto es, actos en los que se pronuncia una palabra ante un objeto, en este caso sólo posible. Y difieren de las cognoscitivas tanto por la palabra pronunciada como por el tema del objeto al que la palabra se dirige: “La palabra con la que la voluntad se dirige a su objeto es: ‘tú debes existir y existirás’. (...) La esencia específica de la voluntad se encuentra en su doble tema: la importancia del objeto y su venida a la existencia mediante nuestra propia actividad”¹⁸. Además, por consiguiente, es propio de este tipo de respuestas el dirigirse a algo todavía no real, y el poseer por ello una nota práctica específica. Como se ve, es en esta región donde encuentra su lugar privilegiado y directo la actualización de la libertad. Y aunque trataremos de ella cuando nos ocupemos de la acción en otro lugar, apuntamos ahora que la libertad de la voluntad humana es, frente a la causalidad física y a la espontaneidad animal¹⁹, una perfección de la voluntad que se desarrolla en dos dimensiones: bien tomando postura, bien mandando la ejecución de otras actividades²⁰.

¹⁵ Cfr. *Ética*, 197 y 198 (208 a 210).

¹⁶ *Ética*, 197 (208). Éste fue el acento de Brentano en su doctrina del juicio, concebido como “una segunda referencia intencional al objeto representado, la que consiste en admitirlo o rechazarlo”. *El origen del conocimiento moral* (trad. de M. García Morente), Real Soc. E. M. de Amigos del País, Madrid, 1990, § 20, 28; y *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. II, Felix Meiner, Hamburg, 1971, 65.

¹⁷ Precisión que parece tomada de Max Scheler. Cfr. *Ética* (trad. por H. Rodríguez Sanz; intr. y edic. de J. M. Palacios) –citaremos esta obra añadiendo el subtítulo: *Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* para distinguirla fácilmente de la *Ética* de Hildebrand–, Caparrós Editores, Madrid, 2001, 91.

¹⁸ *Ética*, 199 y 200 (211). Conviene anotar aquí que al término “importancia” Hildebrand le dará una especial significación en el seno de su axiología y de su ética, pero también el sentido usual corriente nos hace comprender bien lo que aquí quiere decirse. También debe añadirse que en este texto el autor alude a pie de página a otros actos afines al querer de las respuestas volitivas, como el prometer, ordenar u obedecer; de ellos nos ocuparemos en otro lugar.

¹⁹ Cfr. *Ética*, 286, 287 y 290 a 293 (302, 303 y 307 a 310).

²⁰ Cfr. *Ética*, 279 a 282 (295 a 298) y *Moralia*, 73.

Y llegamos así al tercer tipo de respuestas, que Hildebrand califica como afectivas²¹. Estas tienen en común con las volitivas, y a diferencia de las cognoscitivas, el referirse al tema de la importancia del objeto. Pero son consideradas aparte de las voliciones por tres motivos. Primero, porque su objeto puede ser real, como cuando nos alegramos de que algo exista; es decir, con las respuestas afectivas no tendemos a la realización de algo posible, aunque a algo así también puedan enderezarse; por ejemplo, en el albergar la esperanza de que algo suceda. Segundo, se da en las respuestas afectivas una plenitud afectiva que falta en las voliciones; son, como dice Hildebrand, “voces de nuestro corazón” en las que está contenida toda nuestra persona. Tercero, y que Hildebrand considera lo más importante frente a las voliciones²², que estas respuestas no son libres de modo pleno y directo. Las respuestas afectivas, ciertamente, no son libres como lo son las respuestas volitivas en sus dos dimensiones²³. Por un lado, la toma de postura afectiva no está tanto en nuestra mano traerla al ser como la volitiva, pues la primera implica a la persona de un modo más pleno y global que la segunda. Por otro, en la respuesta afectiva no se contiene el imperio sobre otras actividades, por falta de posibilidad en la realización de su objeto, o por falta de intensidad de la respuesta misma. Sin embargo, Hildebrand dirá que la voluntad en su libre ejercicio llega a influir sobre las respuestas afectivas: sancionando o desautorizando las ya existentes, o favoreciendo que surjan otras no existentes. Son las formas de libertad que Hildebrand llama, respectivamente, “cooperadora” e “indirecta”²⁴.

Este último tipo de respuestas va a jugar un papel decisivo en el pensamiento moral de Hildebrand, porque constituyen, en efecto, un campo enormemente rico y sin el cual no es posible hacerse cargo de la profundidad y densidad de la vida moral humana. Es sin duda ésta una de las aportaciones fundamentales de la ética que se enmarca en la corriente de la fenomenología.

Ya Brentano había llamado la atención sobre la riqueza de los fenómenos afectivos y emotivos, hasta el punto de concebirlos en una clase unitaria junto con las voliciones, basándose en el común carácter de toma de postura no cognoscitiva, sino práctica y emotiva²⁵. De ese modo, el maestro de Husserl

²¹ Cfr. *Ética*, 201 a 204, 311 y 341 y ss. (212 a 216, 331 y 362 y ss.).

²² La insistencia en esta nota no es tanto, a nuestro juicio, por su importancia definitoria, cuanto por su oposición respecto a las respuestas volitivas.

²³ Cfr. *Ética*, 311 (331).

²⁴ Cfr. *Ética*, 309 a 329 y 330 a 333 (329 a 349 y 351 a 354). A este respecto, pueden recordarse las siguientes palabras de Max Scheler: “Los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son únicamente de un modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción)”. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 449. Este punto será del todo importante para el desarrollo de la vida moral.

²⁵ Cfr. *El origen del conocimiento moral*, § 20, 28 y 29; y *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. II, 99 y 100, 104 a 106. También Reinach constata expresamente que la aprobación del corazón no es la

quería evitar relegar, como ha sido frecuente en la historia, los fenómenos afectivos a una clase en la que reinara el relativismo y la pasividad. Hildebrand, por su parte, coincide plenamente con este empeño y lo lleva a cabo haciendo de las respuestas afectivas una clase aparte, mas no porque las considere menos relevantes que las voliciones, sino justamente para subrayar su peculiar importancia. En ellas, en efecto, no campea el relativismo y la arbitrariedad; constituyen, por el contrario, auténticos fenómenos superiores –con el decir de Brentano–, espirituales, racionales y significativos –como gusta llamar Hildebrand²⁶–, y también morales²⁷. Añadamos que también Hildebrand, como Brentano, se ve en la necesidad de aclarar el sentido de términos como “deseo”, “preferencia” o “sentimiento”, pues la ambigüedad de su uso no favorece la claridad psicológica que necesitamos²⁸.

Como hicimos notar, Hildebrand muestra todavía otra clase de vivencias intencionales aparte de las anteriores, y que llama el “ser afectados” (*das Affiziertsein*)²⁹. Tienen estos fenómenos en común con los actos cognoscitivos, y a diferencia de las respuestas, una dirección centrípeta, un carácter pasivo. En el ser afectados es el objeto el que habla, el que nos hace recibir y padecer algo. Ahora bien, la recepción que supone el ser afectados no es una recepción meramente teórica, de la nuda y neutral esencia del objeto. Consiste este fenómeno en algo así como una recepción afectiva, en la que el tema es la

del juicio. Cfr. *Teoría del juicio negativo*, 9. Más sobre esto puede verse en mi trabajo *La ética de Franz Brentano*.

²⁶ Cfr. *Ética*, 202 a 204 (214 a 216). Véase también su excelente estudio *Las formas espirituales de la afectividad y El corazón* (trad. por Juan Manuel Burgos), Edic. Palabra, Madrid, 1996, particularmente los capítulos 1 y 2, 31 a 89 (*Über das Herz*, Regensburg, 1969, 23 a 80), donde despliega e ilustra este pensamiento de una manera verdaderamente sin igual.

²⁷ Cfr. *Ética*, 341 y ss. (362 y ss.). Sin embargo, a Hildebrand le parecen insuficientes las ulteriores diferencias que Brentano ve en la esfera valorativa en analogía con la judicativa; para nuestro filósofo no son tan sólo esferas y fenómenos análogos, ya que poseen una índole y un fundamento distintos. Esta insuficiencia hace a su vez no definitiva –según Hildebrand, y también a juicio de Scheler– la crítica de Brentano a Kant en este terreno. Cfr. *Die Idee der sittlichen Handlung*, 56 y 57.

²⁸ Cfr. *Ética*, 38 a 40 y 124 a 126 (34 a 36 y 126 a 128); y en Brentano, *El origen del conocimiento moral*, nota 31, 81. Hildebrand reprocha a Aristóteles el no haber atendido suficientemente a la esfera afectiva: “Aristóteles, al contraponer la parte irracional del hombre –*appetitus*, impulsos y pasiones– a la parte racional –que comprende el conocimiento y la voluntad–, deja fuera las respuestas afectivas. Las confunde con las pasiones y apetitos. No hace justicia al extraordinario papel que desempeñan en la Ética, pues las mira únicamente como objeto del dominio de sí mismo”. *Ética*, 203 (215); cfr. también 343 y 344 (364 y 365). Pero esa crítica se revela no definitiva, por cuanto el mismo Hildebrand reconoce en el griego una valoración de la alegría y complacencia en lo bueno (*Ética a Nicómaco*, I, 1099a 7 y 8). Cfr. la nota 14 (nota 22 en el texto alemán), así como la 337 (358). Sobre estas y otras discordancias de Hildebrand con Aristóteles, puede verse mi artículo “¿Ética aristotélica versus Ética de los valores?”, *Scripta Theologica*, XXXII (2000/1), 301 a 310. Un intento –dudoso y discutible, a nuestro parecer– de buscar la convergencia, para el campo de la afectividad, entre la tradición agustiniana-platónica, tomando pie de la doctrina de Hildebrand, y la aristotélico-tomista, puede verse en Andrew F. Tallon, “Affection, Cognition, Volition: The Triadic Meaning of Heart in Ethics”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68 (2), 1994, 211 a 232.

²⁹ Cfr. *Ética*, 206 a 209 (218 a 221).

importancia del objeto. Ciertamente, al hecho de ser afectados suele seguir casi siempre de inmediato una respuesta afectiva de nuestra parte, pero, aparte de que no siempre es éste el caso, no deben confundirse ambos fenómenos, del mismo modo que no debían confundirse los actos cognoscitivos con las respuestas teóricas que suelen seguirlos. Así como una cosa es percibir un hecho y otra responder con nuestro asentimiento o creencia, una cosa es sentirse injuriado, por ejemplo, y otra reaccionar con un movimiento interior de ira.

Conviene también distinguir bien este tercer tipo de vivencias intencionales de los meros estados por los que a veces nos vemos afectados. Estos últimos, como vimos, carecen de intencionalidad, de relación significativa para con el objeto; en cambio, “el ser afectados tiene un definido carácter intencional y presupone el centro consciente y significativo de la persona”³⁰. Es ésta una diferencia que aparece clara cuando comparamos el sentirnos conmovidos por el amor que nos muestra otra persona, por ejemplo, con el estado eufórico producido por la bebida de alcohol, donde la euforia es independiente de que sepamos o no que es efecto del alcohol.

Según anunciamos antes, Hildebrand nos descubre una tercera diferencia fundamental en el seno de las vivencias intencionales, también por lo que atañe al modo de intencionalidad en cuyo vivir consisten. Mas no se trata ahora del modo como nuestro espíritu recibe algo (como en los actos cognoscitivos o en el ser afectados), ni de la palabra con que respondemos a lo intenido (como en las respuestas), sino más bien de la profundidad y permanencia de la vivencia misma. Esta distinción ulterior es la que nos descubre la diferencia entre las llamadas respuestas “actuales” y las llamadas “sobreactuales”³¹, y viene a hacer cabal justicia a la hondura de la subjetividad humana. Las primeras “están limitadas esencialmente en su existencia a la vivencia consciente”; las segundas “poseen por esencia una existencia más allá de su ser vividas actual y conscientemente”³². Hildebrand propone el ejemplo de un dolor de cabeza, como caso de una vivencia actual, a diferencia del amor que tenemos a una persona, como vivencia sobreactual. El primer fenómeno existe mientras se vive, y si se repite aparece como una nueva entidad; el segundo permanece siendo una única entidad aun cuando sólo se actualice ocasional y diversamente³³. Recorramos entonces ahora, a la luz de esta nueva distinción, las clases de vivencias intencionales antes estudiadas para ver de qué modo comparece en ellas esta diferencia.

³⁰ *Ética*, 207 (220); cfr. también *El corazón*, 86 y 87 (77 y 78).

³¹ Cfr. *Ética*, 237 a 239 (251 a 253). Ya aparecen los diversos niveles de profundidad y centralidad de vivencias en *Die Idee der sittlichen Handlung*, 36, 59 y 60, 89 y 90; y más clara y expresamente en *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstadt, 1982, 58 a 60.

³² *Ética*, 237 (252).

³³ Cfr., además de *Ética*, *La esencia del amor* (trad. por J. C. Cruz y J. L. del Barco), Eunsa, Pamplona, 1998, 78 a 82, 279 y 280 (*Das Wesen der Liebe*, GW III, Josef Habbel, Regensburg, 1971, 68 a 74, 305).

Los fenómenos actuales son los más corrientemente percibidos y estudiados: en el campo de los actos cognoscitivos el ejemplo más claro es el de las simples percepciones; en el del ser afectados cualquier conmoción pasajera, que desapareciera al cesar la influencia del objeto; en las repuestas la caracterización es evidentemente más rica. Como respuestas teóricas actuales tenemos los juicios; en las respuestas afectivas encontramos vivencias actuales cuando vivimos un movimiento de ira, por ejemplo, ante un espectáculo injusto, desapareciendo al olvidarlo³⁴; y las respuestas volitivas, cuando son actuales, llámanse propiamente acciones³⁵.

En cuanto a los fenómenos sobreactuales, apuntábamos antes que dicha actitud la encontramos más claramente en los fenómenos afectivos, al reflejar éstos el centro de la persona de un modo más pleno. Pero repasemos de nuevo, desde este punto de vista, el entero paisaje de las vivencias intencionales que Hildebrand nos ha dibujado³⁶.

Los actos cognoscitivos son, por su naturaleza, todos ellos actuales, y ello se debe a su dirección esencialmente receptiva. Lo que recibimos conscientemente lo recibimos siempre en instantes del tiempo determinados. En cambio, en las respuestas es la persona quien habla, y ese hablar, al proceder del interior del sujeto, puede tal vez señalarnos un tipo de vivencias íntimas, de las que proceden justamente las palabras ocasionales.

Así, entre las respuestas teóricas pueden considerarse sobreactuales ciertas convicciones, creencias o dudas, de las que los juicios actuales son expresiones concretas³⁷. En las respuestas volitivas encontramos de ordinario, ciertamente, acciones concretas, actuales, pero también es cierto que no pocas de esas acciones son manifestación de auténticas voliciones sobreactuales. En efecto, cuando nos proponemos llevar a cabo un proyecto como, por ejemplo, la realización de un trabajo de investigación, queremos realmente un objeto con un querer que no desaparece en los momentos en que no estamos actuando concretamente para hacer venir a la existencia su objeto: aun cuando duerma, o coma, o en general no esté escribiendo, ni pensando en ello, puedo decir que sigo queriendo, con idéntico querer, ejecutar ese proyecto. También, y tal vez sobre todo, en las respuestas afectivas se ven con claridad vivencias sobreactuales. El amor a una persona, que se actualiza aquí y allá, de una manera o de otra, permanece idéntico sin duda como actitud del sujeto. Es en

³⁴ Cfr. *Ética*, 341 (362).

³⁵ Hildebrand precisa: "Una acción contiene los siguientes elementos: primero, un conocimiento de una situación objetiva todavía no real y de su valor; segundo, un acto de querer motivado por el valor de la situación; tercero, unas actividades de nuestro cuerpo ordenadas por la voluntad, que inician una cadena causal más o menos complicada que traerá a la existencia la situación objetiva en cuestión". *Ética*, 338 (359).

³⁶ Es claro que en la esfera no intencional no tiene sentido hablar de sobreactualidad, sino tan sólo de duración o mera permanencia.

³⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 35 (34).

este plano sobreactual donde hay que localizar unos fenómenos específicos decisivos para la moralidad: las virtudes y las actitudes fundamentales.

¿Y qué decir respecto del ser afectados?, ¿cabe encontrar fenómenos de esta clase con carácter sobreactual? Por un lado parece que no, pues se trata, al igual que en los actos cognoscitivos, de vivencias en las que el sujeto se comporta de modo pasivo, receptivo. Pero, por otra parte, percibimos claramente que ciertos fenómenos del ser afectados contienen resonancias y ecos, por así decir, del alma mucho más profundos y plenos que los actos cognoscitivos. Los objetos recibidos en un ser afectados nos tocan más íntimamente que los captados sin más por un acto cognoscitivo; y asimismo, algunos de ellos de modo más profundo que otros. En efecto, determinadas conmociones pueden conducir a la decisión incluso de cambiar una vida, como no raramente ha ocurrido a los santos, según recuerda oportunamente Hildebrand³⁸. Ahora bien, con todo, y sin querer sentenciar definitivamente la cuestión, aunque el ser afectados pueda a veces motivar hondas respuestas sobreactuales, cada vivencia de esa especie parece ser única e independiente. La afectación misma no permanece mientras no se vive actualmente; es decir, no es sobreactual, aunque lo sea otra vivencia que inmediatamente hubiera surgido como fundada sobre ese ser afectados.

De todo esto resulta que la diferencia entre vivencias actuales y sobreactuales tan sólo afecta, como se adelantó, a la esfera general de las respuestas, en cada una de sus tres clases distinguidas. Ello no es de extrañar si se repara en la mayor riqueza y variedad que muestra la persona humana al responder que al recibir.

Queda así esbozado, por el momento, el cuadro general de las vivencias tal y como lo propone Hildebrand. Al contemplar en su conjunto la clasificación de los fenómenos psíquicos que así se nos propone, nos parece interesante llamar la atención sobre dos puntos.

El primero se refiere a la noción de intencionalidad que nuestro autor tiene a la vista. De entrada, Hildebrand afirma, al contrario que Brentano, que hay fenómenos que son auténticas vivencias, conscientes por tanto, que sin embargo carecen de intencionalidad. Las tendencias teleológicas y los meros estados, en efecto, no poseen una referencia a un objeto, que era la nota esencial que Brentano y Husserl habían atribuido a los fenómenos psíquicos³⁹. Ya Husserl, sin embargo, entreveía algunas clases de vivencias que no podían llamarse intencionales⁴⁰. Pero fue Scheler, como ya se anotó, quien con mayor claridad habló de vivencias no intencionales, como los "sentimientos de esta-

³⁸ Cfr. *Ética*, 231 (245).

³⁹ Naturalmente entre otros lugares, puede verse especialmente en Brentano, *El origen del conocimiento moral*, § 19, 27, y *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. I, 124 y 125. Y en Husserl, *Investigaciones lógicas*, 492, 521 y 522.

⁴⁰ Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (trad. por J. Gaos), FCE, Madrid, 1993, 198.

do". Tal vez, además, Hildebrand tenga presente, cuando habla de las tendencias teleológicas, la compleja doctrina de Scheler sobre las tendencias, donde muchas veces falta un contenido de fin⁴¹.

Pero más interesante aún, y justamente también en semejanza con Scheler, es que Hildebrand da al término "intencionalidad" un sentido amplio y otro propio y profundo. Lo cual ya se intuía por el hecho de que describiera lo propiamente intencional nada menos que como "relación racional y consciente entre la persona y un objeto". Oigámosle: "De la intencionalidad en general –que determina nuestra aprehensión, por ejemplo, de los colores o la observación de una casa, a modo de una persuasión, o como cuando llueve o se alegra uno por una noticia agradable– debe distinguirse la intención en sentido estricto, que es más propia de las actitudes y de los actos de la persona. Por ejemplo, en sentido amplio, no cabe decir que sean intencionales sucesos como el cansancio, porque aquí la persona no se encuentra enfrentada a un objeto, sino que se representa una mera situación. Sin embargo, entre los sucesos en los que la persona se halla relacionada en sentido pleno con un objeto, hay que destacar aquellos en los que la relación es espontánea o activa con el objeto, bien se trate de que la persona opina, piensa, afirma, pregunta, etc., o bien en el caso en que nuestra actitud se refiere a un objeto o se aplica a él, como en la alegría o el entusiasmo. Sólo necesito comparar la visión de un color con la actitud, por ejemplo, del duelo por la pérdida de un amigo, para tomar conciencia de ello y verificar cómo ambos sucesos son intencionales sólo en el sentido amplio de la palabra, pero el duelo, sin embargo, representa, frente a la visión, una intención espontánea respecto de un estado de cosas. El duelo por la muerte de un amigo precisamente se refiere a ese suceso, está en cierto modo 'dirigido' a él. De alguna manera, yo digo algo en relación a ese suceso, mientras que en el ver los colores hay un vacío de algo en el que más bien es el color el que me habla a mí"⁴².

Pues bien, en estas palabras es muy difícil no suponer una influencia de la sutil distinción de Scheler entre lo que llama "funciones" y "actos". Según ella, estos últimos son realmente activos, intencionales en sentido pleno y tienen por sujeto propiamente a la persona; mientras que las primeras son básicamente pasivas, menos significativas intencionalmente y pertenecientes a la esfera del yo psíquico. "Todas las funciones son, en primer lugar, funciones del yo, pero nunca algo perteneciente a la esfera de la persona. Las funciones son psíquicas, mas los actos no son psíquicos. Los actos son ejecutados; las funciones se ejecutan ellas. Con las funciones va puesto necesariamente un cuerpo y un contorno al que pertenecen sus 'manifestaciones'; con la persona y el acto no va supuesto ningún cuerpo, y a la persona corresponde un mundo, mas no un contorno. Los actos brotan de la persona dentro del

⁴¹ Cfr. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 81.

⁴² "Legitime und illegitime Formen der Beeinflussung", en *Situationsethik und kleinere Schriften*, 226 y 227.

tiempo; las funciones son hechos en la esfera temporal fenoménica y hasta indirectamente mensurables mediante la subordinación de sus relaciones temporales fenoménicas a las duraciones mensurables del tiempo de los fenómenos dados en aquéllas. Pertenecen a las funciones, por ejemplo, al ver, oír, gustar, oler, *todas* las clases del atender, notar, observar (mas no sólo la llamada atención sensible) del sentir vital, etc.; no, empero, auténticos actos en los que ‘se mienta’ algo y que guardan unos respecto de otros una conexión inmediata de sentido⁷⁴³. Se vislumbra aquí la peculiar y honda concepción que de la persona tiene Scheler, como tendremos ocasión de ver con más detalle, y de la que no deja de participar Hildebrand.

El segundo punto que queríamos subrayar, a propósito de la clasificación de vivencias de Hildebrand, quiere llamar la atención sobre la importancia que para la ética tienen tanto el campo de lo afectivo —que ya advertimos que estaba en Brentano— como el plano de lo sobreactual. También aquí parece haber sido decisiva la enseñanza de Scheler. Toda la obra moral de este último está empapada de la primacía de lo afectivo. Por lo que toca a la diversa altura —o profundidad, según se mire— de vivencias afectivas, de suerte que algunas de ellas tienen un carácter plenamente espiritual y moral, resultan particularmente sugerentes sus dilucidaciones acerca de los distintos estratos de la persona: “Para mí esta nota fenoménica de la ‘*profundidad*’ del sentimiento va esencialmente unida a cuatro *grados* muy característicos del sentimiento, que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o ‘sentimientos de la sensación’ (según Carlos Stumpf); 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad)”⁷⁴⁴. Además, deja caer Scheler una consideración que, de acuerdo con la ley fenomenológica general de la correlación entre actos y objetos, apunta al entero mundo de la ontología del valor, cuando dice “las diferencias de estos sentimientos parecen exigir también diversos estados de valor”⁷⁴⁵.

Y en lo referente al carácter permanente de las vivencias sobreactuales de Hildebrand, puede recordarse lo que Scheler llamaba ‘duración’ de la existencia de bienes y de valores: “Y es *duradero* el valor que tiene en sí el fenómeno de ‘poder’ existir a lo largo del tiempo —independientemente por completo del tiempo que exista su depositario objetivo—. (...) Así, por ejemplo, cuando ejecutamos el acto de amor a una persona (por razón de su valor de persona). Pertenece ya al *valor* hacia el que nos dirigimos, como también al valor vivido del *acto de amor*, el incluir el *fenómeno de la duración* e incluso de la ‘perduración’ de esos valores y de ese acto. Contradice, pues, a una conexión

⁷⁴³ Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 518 y 519.

⁷⁴⁴ Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 448.

⁷⁴⁵ Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 446.

de esencias tomar la actitud expresada, por ejemplo, en la siguiente frase: 'te amo *ahora*' o 'durante un cierto tiempo'⁴⁶.

2. Rasgos esenciales del conocer

Puesto que el conocer es la vivencia fundamental y básica respecto a las demás, conviene, antes de estudiar éstas, indagar su precisa naturaleza. Lo cual nos irá descubriendo, además, aspectos de la índole específica de la persona; pues sólo los seres personales conocen. Para ello lo mejor y único que podemos hacer es atender con toda la pulcritud posible a lo que nuestra experiencia muestra en lo espontáneamente mentado en el concepto de conocimiento. Este proceder se revela como necesario al advertir que nos hallamos ante un fenómeno o dato originario, esto es, ante algo que se nos presenta como dado desde su origen; algo que no aparece como construido por nuestra reflexión, sino que debemos comprender por sí mismo. Así lo expresa Hildebrand: "El acto de conocimiento es un dato último que no puede ser reducido a ninguna otra cosa. Por consiguiente, no podemos 'definirlo'; sólo podemos señalarlo de forma indirecta. La verdadera naturaleza del conocimiento puede ser comprendida únicamente en sí misma y no por medio de otra cosa"⁴⁷.

Pues bien, Hildebrand ve, de este modo, que el conocimiento es ante todo una relación de contacto entre dos seres: aquel que conoce y el que es conocido. Contacto que es claramente inmaterial, a diferencia de todo contacto físico. Se caracteriza también por ser un contacto unilateral, esto es, en el que sólo resulta modificado uno de los seres: el sujeto que conoce, y no el objeto conocido. Y en el contacto cognoscitivo el sujeto, además, logra de modo único y admirable participar de lo conocido, poseerlo espiritualmente⁴⁸.

A continuación, para confirmar estas notas intuitivamente aprehendidas y para perfilar aún más el fenómeno del conocimiento, Hildebrand pasa a comparar el dato en cuestión con otros que le son cercanos, en particular, con el juicio y con la convicción, descubriendo en ellos algo común y algo distinto⁴⁹.

Nuestro autor percibe, en primer lugar, tanto en el conocer como en el juzgar, como nota fundamental común, el carácter intencional en general, aquella relación significativa que entraña la posesión inmaterial de algo otro en tanto que otro. Este rasgo es calificado por Hildebrand como la trascendencia del conocimiento y del juicio.

⁴⁶ Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 157.

⁴⁷ *¿Qué es filosofía?*, 20 (19). Sobre este proceder metódico véanse los *Prolegómenos* de su *Ética*. Y en Husserl puede acudirse a la segunda de sus *Investigaciones lógicas*, donde en el § 31 habla de que el conocimiento y la significación son términos descriptivamente últimos (352).

⁴⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 21 (19 y 20).

⁴⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 23 a 28 (22 a 27).

Detengámonos a describir esta propiedad llamada “trascendencia”. Recordemos para ello la distinción fundamental entre vivencias intencionales, en sentido general, y vivencias no intencionales. En estas últimas, el sujeto experimentaba un efecto en él, sin vivir la causa como tal; de alguna manera, tanto en los estados como en las tendencias teleológicas, el sujeto se experimenta sólo a sí mismo. En cambio, a las intencionales pertenece esencialmente la conciencia del objeto que hace de causa o de término de la vivencia. En las vivencias intencionales el sujeto vive algo otro en tanto que otro⁵⁰. Y es justo a ese ir más allá de sí mismo a lo que se llama trascenderse. La trascendencia del conocimiento funda, además, toda trascendencia humana y toda participación en el objeto, porque todo fenómeno intencional presupone el conocimiento⁵¹. En las vivencias intencionales, por tanto –en primer lugar en el conocimiento, pero también en las respuestas afectivas y volitivas a algo por sí mismo– nos trascendemos, trascendemos los límites de nuestra subjetividad; “esta trascendencia es una característica específica de la espiritualidad”⁵².

Así las cosas, cabría acaso temer que esa tal trascendencia fuera en detrimento de la propia subjetividad personal, que conllevara una suerte de enajenación o éxtasis hacia el polo trascendente de la vivencia. Pero este temor se desvanece si, una vez más, miramos de cerca las vivencias intencionales. En ellas la relación con el objeto es una relación consciente. Y ello quiere decir que no sólo vivo el objeto, sino que me vivo viviéndolo, se trata de dos formas de conciencia: una frontal, dirigida intencionalmente hacia el objeto, y la otra lateral, flexionada sobre el propio sujeto en cuanto consciente, aquí y ahora, realmente del objeto. Dos modos de conciencia que son dos datos indisolublemente unidos en el acto consciente, pero irreductiblemente distintos⁵³, de manera que cualquier intento de reducción de uno a otro conduce a la di-

⁵⁰ Por eso, el conocimiento, al estar esencialmente referido a objetos, no puede considerarse sin referencia a ellos. Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 187 (179). Josef Seifert lo subraya con claridad y energía. Cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, Anton Pustet, Salzburg 1976, 72 y 73, 140 a 144. No en vano este discípulo de Hildebrand subtitula su obra *Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*.

⁵¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 217 (209). Esa trascendencia de la que es capaz el hombre –se dice a continuación– manifiesta además el sentido y la esencia de éste: un ser ordenado a conocer lo verdadero y a querer lo bueno. Cfr. también en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 123.

⁵² *Las formas espirituales de la afectividad*, 15 (en *op. cit.*, 199); y *El corazón*, 84 y 85 (75 y 76). Un espléndido desarrollo de este punto puede verse en la excelente obra del discípulo de Hildebrand John F. Crosby, *The Selfhood of the human Person*, Catholic University of America Press, Washington, 1996, especialmente puede verse 149 a 151.

⁵³ Tal y como expuso magistralmente Brentano; he aquí tan sólo un botón de muestra: “Con la percepción de un objeto primario está siempre ligada la percepción del correspondiente objeto secundario. El pensar un objeto primario y secundario está dado en uno y el mismo acto últimamente unitario, y el uno y el otro (esto es, la conciencia primaria y la conciencia secundaria) son completamente inseparables”. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. III, 34. Y más adelante, en las 53 y 54: “Todo fenómeno psíquico tiene un objeto primario y un objeto secundario; por ejemplo, la visión tiene como objeto primario un color y como objeto secundario el mismo acto de ver”. De este asunto se ha ocupado finamente Antonio Millán-Puelles en su libro *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 325 a 346.

solución de la intencionalidad y a las contradicciones más gruesas⁵⁴. Esto sucede de modo sistemático en toda forma de inmanentismo⁵⁵; cosa que no es necesario mostrar aquí, ya que queda suficientemente claro en las obras de la primera fenomenología, de donde nace el pensamiento de Hildebrand⁵⁶.

Más aún, antes bien sucede, frente a aquella inicial sospecha, que ambos modos de conciencia crecen, por así decir, juntos. Esto es, cuanto mayor es la trascendencia, más intensamente se vive la propia subjetividad; y cuanto más se busca ahondar en la subjetividad, más exigida aparece la dirección a lo trascendente⁵⁷. De esta suerte, la trascendencia se revela no sólo posible, sino necesaria para la autoposesión y perfeccionamiento que reclama la subjetividad humana. Desde este punto de vista, además, la trascendencia se difracta, según su contenido, en varias perspectivas de profundidad y sentido: no sólo es que en toda vivencia intencional se trascienda el propio sujeto, sino que con verdades eternas el sujeto trasciende lo casual y lo contingente; con lo evidente trasciende lo opinable; con lo humano, lo material y lo animal; y con Dios, en fin, el mundo⁵⁸.

Queda claro, pues, el sentido y alcance de la trascendencia como rasgo esencial de las vivencias intencionales, y de los actos de conocimiento entre ellas. Pero dando un paso más, descubrimos que, lógicamente, se dan tantas formas de trascendencia como modos hay de intencionalidad. Y, así, los mismos criterios que adoptamos para discernir las clases fundamentales de vivencias intencionales, nos servirán también ahora para alumbrar los modos más generales de trascendencia.

No es el propósito de este trabajo llevar a cabo una exploración completa de todos los modos de trascendencia, tan sólo subrayaremos los que nos parecen más relevantes, sobre todo teniendo a la vista un posible ulterior desarrollo ético. Mas como el necesario fundamento de las vivencias de ese género son fenómenos de conocimiento, será útil examinar la manera según la cual Hildebrand entiende este modo de vivir un objeto, que además presentará en ocasiones matices muy interesantes para la comprensión y penetración de sentido de fenómenos del mundo moral. De esta forma, con el criterio de la dirección de la intencionalidad delimitaremos definitivamente, siguiendo a Hildebrand, los fenómenos de conocimiento; y con el de la profundidad y el de la diversidad de tema distinguiremos, ya en otro apartado, lo que Hildebrand llama “formas” y “temas” fundamentales de los fenómenos de conocimiento, respectivamente.

⁵⁴ Según ha mostrado bien Seifert. Cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 61 a 66.

⁵⁵ Cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 51 a 60, 129 a 134, 146.

⁵⁶ También Seifert lo observa así, cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 25 y 26.

⁵⁷ Es ésta una tesis fundamental y profunda, que Crosby ha expuesto muy claramente en su *The Selfhood of the human Person*, 158 a 162. Cfr. también *La estructura de la subjetividad*, de Millán-Puelles, quien desde una perspectiva más marcadamente ontológica se revela como más profundo que aquél.

⁵⁸ Cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 30 a 35.

Según la dirección de la intencionalidad de las vivencias, entonces, Hildebrand ve la neta demarcación de la esfera del conocimiento frente a lo que no lo es. Lo cual manifiesta al afirmar con toda rotundidad que los actos de conocimiento son todos ellos esencialmente receptivos. Y para iluminar y resaltar esta nota esencial, a su parecer, del conocimiento, nuestro autor compara los actos cognoscitivos con los judicativos, que les son sin duda temática y psicológicamente muy cercanos⁵⁹.

En efecto, en el conocer, según Hildebrand, la intención va del objeto al sujeto; se trata de una verdadera recepción cuyo resultado es la posesión espiritual del objeto conocido. En cambio, el juicio consiste en una respuesta teórica del sujeto hacia el objeto, posee un marcado carácter activo. “En todo acto de aprehensión cognoscitiva, sea una simple percepción de rojo o la intuición de un estado de cosas, se me revela un objeto, recibo un conocimiento de él. La intención, por así decir, se dirige del objeto hacia mí: yo escucho. Por otro lado, en el juicio no se me da objeto alguno; antes bien, soy yo quien declaro, por así decir, que cierto estado de cosas existe, que *es* así. Claramente la intención va en esta ocasión de mí al objeto. Yo hablo, por tanto se presupone mi conocimiento de la existencia del ‘esto-es-así’”⁶⁰. Ciertamente, el juicio es casi siempre el resultado natural del conocimiento, pero esa proximidad no debe hacer que tomemos un fenómeno por otro. “La afirmación, o juicio en sentido estricto, constituye, en cierto modo, el punto final o conclusión de todo el proceso de conocimiento, un punto final, sin embargo, que no pertenece al acto mismo de conocimiento sino que, más bien, forma una nueva entidad al margen de él”⁶¹.

Por otra parte, otra diferencia clara entre conocimiento y juicio que Hildebrand señala es la que se refiere a los diversos contenidos conocidos o juzgados. “El objeto de la aprehensión cognoscitiva en su más amplio sentido puede ser cualquier clase de contenido, tanto cosas como estados de cosas, cualidades o sucesos, personas espirituales o valores. Por el contrario, el objeto de los juicios sólo puede ser un ‘esto-es-así’, un estado de cosas”⁶².

Asimismo es interesante observar la distinción que Hildebrand muestra entre el conocimiento y otro fenómeno también cercano, y diferente del juicio: la convicción⁶³. En la convicción nos las habemos con una vivencia de respuesta, como en el juicio, y de la misma manera que en éste, con una respuesta que sólo puede dirigirse a hechos. “La convicción no es un ‘poseer’ el contenido de un objeto, sino una respuesta por mi parte a la existencia de ese contenido. No es ‘conciencia de’ un contenido del lado del objeto en razón de

⁵⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 20 a 28 (19 a 27).

⁶⁰ *¿Qué es filosofía?*, 25 (23). Es la distinción que ya se expuso entre actos receptivos y respuestas.

⁶¹ *¿Qué es filosofía?*, 24 (23).

⁶² *¿Qué es filosofía?*, 25 (23). Puede verse también esta nota de los juicios en Reinach. Cfr. *Teoría del juicio negativo*, 34.

⁶³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 26 y 27 (25).

lo cual yo estoy, por así decir, vacío, sino más bien el surgimiento de algún contenido específico en mí con el que doy mi respuesta a un existente”⁶⁴. Sin embargo, “está claro que la convicción no se dirige al estado de cosas, al ‘esto-es-así’, mediante proposiciones como lo hace la afirmación, sino que lo alcanza inmediatamente”⁶⁵. Se trata en el estar convencidos, por tanto, de un fenómeno que se deriva del contacto cognoscitivo, del conocer, y que es previo al juicio. La convicción, además, difiere del juicio en su carácter sobreaccional, frente al actual de éste⁶⁶.

En definitiva, lo que Hildebrand desea resaltar en todo momento es, frente al inmanentismo, la trascendencia de toda vivencia intencional, y frente al idealismo, el carácter esencialmente receptivo de los actos de conocimiento, que se hallan necesariamente en la base de toda actividad cognoscitiva.

Pero Hildebrand advierte enseguida que el conocimiento no es pura receptividad, porque no es pura pasividad ni puede entenderse en términos de causalidad⁶⁷. “Aunque el carácter receptivo es el rasgo decisivo de la aprehensión cognoscitiva en su sentido más amplio, ésta no es algo puramente pasivo. Todo caso de aprehensión cognoscitiva tiene también un componente activo, al que podemos referirnos como un ‘acompañar’ espiritual al objeto y a su naturaleza”⁶⁸. Además –y esta observación será de gran importancia– “ese ‘acompañar’ que pertenece a la aprehensión cognoscitiva, esa penetración espiritual, desempeña muy diversos papeles en la percepción de las diferentes clases de objetos”⁶⁹.

En efecto, no parece que pueda llamarse acto de conocimiento a ninguna vivencia en la que el sujeto no actúe, conociendo, enriqueciéndose y trascendiéndose en y por ese conocimiento. Consiste, pues, el conocer en una simul-

⁶⁴ ¿Qué es filosofía?, 27 (25).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ La convicción reclamó igualmente la atención de Adolf Reinach. Cfr. *Teoría del juicio negativo*, 8, 30 y 59. Cfr. también, Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 100 y 101. Este autor habla aún de otra actividad teórica próxima a la recepción cognoscitiva, pero que justo por su carácter espontáneo y activo se diferencia de ella. Se trata de lo que llama “significar con conceptos” (cfr. *op. cit.*, 89 a 91). Esta vivencia es también previa al juicio, pero igualmente pertenece, según Seifert, al género de las respuestas, y, como todas ellas, presuponen y se sustentan sobre el receptivo conocer. Y si el juicio se presentaba antes como la culminación natural del proceso cognoscitivo, la formación y aplicación de conceptos se muestra con una proximidad más natural e inmediata al acto de conocer. La trascendencia receptiva del conocimiento se hace patente en la trascendencia espontánea de la formación de conceptos. En definitiva, somos capaces de conocimiento –dice Seifert– porque nombramos cosas (cfr. *op. cit.*, 92 a 98). En relación con esto puede verse de nuevo en Reinach, A., *Teoría del juicio negativo*, 19 a 22, donde se habla de la representación receptiva y del mentar espontáneo; y en Husserl, *Investigaciones lógicas*, 344 y 345, donde se sostiene que en el significar se verifica un nuevo modo de mención.

⁶⁷ Cfr. ¿Qué es filosofía?, 28 a 31 (27 a 29). En Husserl, cfr. *Investigaciones lógicas*, 507; y en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 41, 66 y 67, 77 y 78.

⁶⁸ ¿Qué es filosofía?, 29 (27).

⁶⁹ *Ibidem*. En los objetos valiosos ese “acompañar” es del todo necesario, y ha de poseer un carácter afectivo.

tánea actividad por parte del objeto y del sujeto. Y en esta suerte de equilibrio cualquier excesiva unilateralidad deja de hacer justicia a la realidad del conocimiento. Si se concibe éste como pura o completa pasividad, es decir, si la actividad es ejercida totalmente por parte del objeto, aun en el nivel sensible, el conocimiento se diluye en causalidad física. Si, por el contrario, es el sujeto el que aporta toda la actividad, el idealismo acaba resultando inevitable.

Hildebrand mantiene, por consiguiente, el equilibrio que parece acertado entre actividad y pasividad, y en este punto coincide con Brentano y con los primeros discípulos de Husserl⁷⁰. Pero no deja de advertirse en su exposición, y con total justicia, un marcado acento en el carácter receptivo del conocimiento, que nos parece en parte motivado por la dirección opuesta, esto es, idealista, que tomó el pensamiento tardío de Husserl. El giro de éste, como es bien sabido, tuvo, en efecto, una fuerte repercusión en aquel círculo de jóvenes filósofos reunidos en Gotinga en torno a su maestro.

Ahora bien, lo que, con todo, no deja de causar perplejidad es el hecho de que Hildebrand califique de conocimiento, apartándose en ello de Brentano, justo y sólo a unas vivencias que no solamente aún no son ni incluyen juicios, sino que tampoco contienen —si Seifert interpreta bien a Hildebrand, como es de suponer— formación ni aplicación alguna de conceptos. Francamente, no es fácil acertar a entender cómo puede ser posible un tal conocimiento, y en qué consistiría entonces aquel “acompañar” activo entrañado en estas vivencias. Una consecuencia, lógica pero a nuestro entender extraña, de esta concepción, y que el mismo Hildebrand de hecho en ocasiones obviará, es que en el conocer cabe, sí, distinta claridad y profundidad, pero no verdad o error, pues el lugar de éstos es ciertamente el juicio⁷¹.

De nuevo, el motivo de la posición de Hildebrand en este extremo nos parece ser precaver el riesgo del idealismo, a la vez que asegurar unos conocimientos seguros e infalibles. Mas para ello pensamos que basta con dejar claro, como ya hace Hildebrand, el carácter receptivo del momento inicial en todo proceso cognoscitivo, por un lado, y, por otro, que la actividad o espon-

⁷⁰ Respecto a Husserl mismo, debe advertirse —creemos útil e imprescindible este inciso— que siempre fue consciente de la necesidad del reconocimiento de un momento pasivo en todo conocimiento, en la sensibilidad y en la inteligencia; esto es, de que en todo acto de conocimiento hay un objeto dado que pueda ser conocido. El conocimiento no constituye, por tanto, la totalidad del objeto. A ese tipo de pasividad le da Husserl el nombre de “preconstitución”. El problema es que este fenomenólogo define ambiguamente esa actividad preconstitutiva, pues la explica de dos maneras contrapuestas: a saber, como pasividad (la llama incluso pasividad pura en el nivel de la sensibilidad), y, al mismo tiempo, como el “mínimo de actividad de la conciencia”, inclinándose por esta última acepción conforme avanzaba su pensamiento. Puede consultarse para esto el estudio de J. J. Borobia, *Constitución y objeto de conocimiento en Edmund Husserl*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma, 1997, especialmente 91 a 106.

⁷¹ Cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 99, 105 a 110, y 122.

taneidad del juicio y de la formación y aplicación de conceptos no supone productividad⁷².

3. Formas y temas fundamentales del conocer

Una vez delimitado el campo de los fenómenos del conocer, mediante el examen de sus rasgos esenciales atendiendo principalmente a la dirección de su referencia intencional, pasemos a distinguir, en primer lugar, lo que Hildebrand llama sus formas fundamentales. Anunciamos antes que la distinción de esas formas aparecía a la mirada a través del prisma de la diversa profundidad de las vivencias; y así será, aunque en combinación con otras notas, de suerte que parecerá casi como si a Hildebrand hasta le faltaran las palabras para nombrar las variedades que observa⁷³.

“En su más amplio sentido el conocimiento (*Erkennen*) incluye todos aquellos actos en los que se nos revela directa o indirectamente la naturaleza y existencia de un objeto. Obviamente el conocimiento en este sentido amplio se manifiesta de muy diversas formas, por ejemplo, en la percepción, en la inferencia, en la intuición intelectual y al aprender de otras personas, a través de la expresión oral o escrita”⁷⁴. Bajo esta acepción general pueden concebirse, ciertamente, todos los fenómenos intencionales receptivos, a diferencia, como vimos antes, de los espontáneos. Pero Hildebrand introduce con un ejemplo una diferencia, dentro de la clase fundamental del conocer, en otra dirección.

Se nos propone a la consideración los frecuentes casos en los que nos enteramos de un hecho, o en los que vemos por primera vez un objeto. En esas ocasiones, lo que acontece es que aprendemos algo nuevo, de modo que si después se nos presenta otra vez el mismo hecho u objeto, no lo aprendemos de nuevo, porque ya poseemos el conocimiento de ello, ya lo sabemos.

Así, Hildebrand nos hace ver la diferencia clara entre el primer conocer (*Kennenlernen*) y el segundo saber (*Wissen*)⁷⁵. El primero tiene un carácter dinámico, ya que incluye un proceso o cambio; el segundo, por el contrario, tiene más bien un carácter estático. El primero es esencialmente una apropiación

⁷² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 28 (27) y Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 77. A este respecto —merece la pena anotar esta sugerencia—, Seifert propone que para evitar malentendidos sería preferible adoptar, en lugar de la terminología de Reinach y de los escritos maduros de Hildebrand, según la cual se caracterizan los actos como receptivos o espontáneos, el modo de calificarlos de Pfänder y del joven Hildebrand: actos centrípetos y actos centrífugos. Cfr., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 86, nota, y 87 y 88, con nota 118.

⁷³ Hay ya un primer esbozo de ello en *Die Idee der sittlichen Handlung*, 16 a 25.

⁷⁴ *¿Qué es filosofía?*, 32 (31).

⁷⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 32 a 34 (31 a 33). También en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 76.

ción, mientras que el segundo es la posesión que resulta de esa apropiación⁷⁶. Y con respecto a la profundidad y temporalidad, nos dice que este primer conocer “tiene lugar en un momento determinado más o menos limitado, y pertenece a ese tipo de actitudes cuya existencia se encuentra restringida a un periodo de tiempo concreto; por otro lado, el saber puede existir también sobreactualmente, es decir, perdura en nosotros de manera que podemos actualizarlo inmediatamente en nuestro interior. Una vez que sabemos una cosa continuamos poseyéndola sobreactualmente incluso si estamos ocupados con otras cosas”⁷⁷.

Observemos ahora más de cerca las clases recién deslindadas. En la primera es fácil reconocer el tipo de fenómenos característicos que antes hemos distinguido del juicio. Se ve en estas vivencias del modo más claro, en efecto, la receptividad intencional de algo en el sujeto. Por ese primer conocer puede llamarse propiamente –ajustándose mejor, además, al vocablo alemán– contacto cognoscitivo, o aprehensión cognoscitiva, o un llegar a conocer. Se trata, pues, no de otra cosa que de la percepción intuitiva, que admite, naturalmente, distintos grados de claridad.

Pues bien, las notas esenciales de la percepción, que Hildebrand señala en varios lugares, son tres: “En primer lugar, el objeto aprehendido se halla presente y se me da tal como es en sí mismo. (...) En segundo lugar, se revelan a mi mente tanto la existencia como el ser-así del objeto. El objeto me habla; me informa acerca de sí mismo. (...) En tercer lugar, el objeto se da intuitivamente, esto es, despliega su ser-así ante mi mente”⁷⁸.

Una vez más, mediante el contraste con otros fenómenos cercanos nos alumbrará Hildebrand la índole precisa de la percepción⁷⁹. Así, con respecto a la primera nota, la percepción destaca sobre otras formas de conocimiento, como son la inferencia, la noticia o la representación, por estar dado el objeto como autopresente. La segunda característica dota a la percepción, particularmente frente a la representación, de una inmediatez que le da un carácter fecundante y enriquecedor único. Por el tercer rasgo, en fin, la percepción se distingue en especial del acto de pensar (*Meinen*), pues así como la representación y la imaginación participan del carácter intuitivo, en el pensar, y también en la inferencia, el contacto es radicalmente no intuitivo.

Vayamos ahora con la otra clase: la de los fenómenos de posesión cognoscitiva. Dichas vivencias han sido tratadas antes genérica y homogéneamente

⁷⁶ Adolf Reinach habla del saber no como un juicio, sino como la convicción que surge de la observación. Cfr. *Teoría del juicio negativo*, 29.

⁷⁷ *¿Qué es filosofía?*, 34 (33).

⁷⁸ *¿Qué es filosofía?*, 167 y 168 (159 y 160); y también en *Ética*, 226, nota 37. Seifert apunta que percepción es, entonces, contacto directo, sin la reducción kantiana a lo sensible. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 217. Y Husserl, habla del objeto percibido también como presente en persona. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 544.

⁷⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 168 a 170 (160 a 162).

como vivencias del saber, vivencias que tenían un carácter sobreactual. Sin embargo, en un nuevo, y casi podríamos decir magistral, ejercicio de penetración psicológica, Hildebrand nos hará descubrir dos ulteriores diferencias, sin pretender agotar el campo de análisis, dibujando nuevas especies en el seno de ese genérico saber.

La primera de esas diferencias se basa en la diversa importancia de los objetos que el saber pueda contener⁸⁰. Hay una esfera de hechos y objetos cuya importancia es trascendental para nuestra vida, de modo que su conocimiento nos afecta radicalmente y constituye como el telón de fondo de nuestro vivir actual consciente. Esos hechos y objetos son: o bien de una importancia metafísica decisiva (como la existencia de Dios, o que somos contingentes y creados, o que ciertamente moriremos, o que el mundo es inteligible, etc.), o bien de un elevado valor, sin cuyo conocimiento nuestra vida hubiera sido diferente (como la existencia de seres queridos, y que nos quieren, o grandes bienes estéticos cuya belleza hayamos entendido plenamente, etc.). Al saber de estos contenidos lo llama Hildebrand saber sobreactual en sentido estricto. “Por subsistencia sobreactual queremos decir que jamás perdemos algún tipo de conciencia implícita de ello. Vive en nuestra mente como un trasfondo, de tal modo que todo momento actual concreto de nuestra vida cambiaría radicalmente si no lo conociéramos”⁸¹. Aquellos contenidos, en efecto, poseen la densidad suficiente como para perdurar y configurar activamente la vida personal.

Y también reconocemos ciertos hechos que, aun no siendo en sí mismos importantes, estructuran funcionalmente (no de modo trascendental) el andamiaje externo de nuestra vida, y justo por ese papel han de contarse en el ámbito de lo que se puede saber sobreactualmente. “Entre estos hechos se encuentra el país en el que estamos en un momento dado o, más importante aún, el país en el que residimos, así como la ciudad en la que vivimos. Si no tuviéramos conciencia implícita de estos hechos, nuestras vidas ciertamente cambiarían. Estos hechos constituyen el trasfondo de todos los objetos cambiantes de nuestra conciencia”⁸². No cabe duda de que consideraciones como esta dan ciertamente una idea de la finura de Hildebrand para describir la hondura y densidad de la vida personal humana.

Por el contrario, hay un saber de objetos y hechos que consiste igualmente en una posesión permanente aun cuando la conciencia esté dirigida a otros objetos, pero que no influyen en la vida actual, ni forman el horizonte de

⁸⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 35 a 38 (34 a 37).

⁸¹ *¿Qué es filosofía?*, 35 (34); recuérdese la referencia que antes se hizo en *Ética* acerca de las vivencias sobreactuales.

⁸² *¿Qué es filosofía?*, 37 (36). Acaso cabe percibir aquí un eco de la doctrina de Husserl sobre lo que llama “creencia primitiva” o *protodoxa*, y en general sobre las modalidades de creencia, cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 252.

nuestras vivencias cotidianas⁸³. El ejemplo que propone Hildebrand es del todo ilustrativo: el conocimiento de la declinación de un sustantivo en latín o en alemán. Este saber no vive en nosotros del mismo modo que el otro, sino que está como conservado sin más en la memoria a disposición para ser actualizado. Por ello, este saber en la memoria existe sólo potencialmente, a diferencia de aquél que vive sobreactualmente.

Por consiguiente, si tenemos en cuenta que tanto lo que se sabe sobreactualmente como lo que se sabe potencialmente puede venir a la conciencia actual, puede decirse que hay, en definitiva, tres formas de saber: el actual, en el que el objeto o hecho está presente de modo inmediato a la conciencia; el sobreactual, según el cual lo sabido constituye implícitamente el telón de fondo de nuestras otras vivencias; y el potencial, de todo aquello que conservamos sin más en la memoria⁸⁴.

La otra gran diferencia apuntada por Hildebrand en el entero género de las recepciones cognoscitivas atiende a criterios más formales que el anterior, y las nuevas especies que se delimitan son denominadas “conocer” (*Kennen*) y “saber” (*Wissen*), naturalmente tomados estos términos ahora en un sentido más restringido⁸⁵. Ambos son formas de posesión cognoscitiva, de saber estático, y pueden darse en forma actual, sobreactual o potencial. Pero se distinguen entre sí en que mientras el conocer es de objetos, el saber es de hechos⁸⁶. Y ello acarrea otras dos diferencias consecuentes. En primer lugar, el conocer es intuitivo (*Kennen* en sentido aún más estricto) o fundado en alguna intuición (*Erkennen*); el saber, en cambio, no es intuitivo, carece de una base en la experiencia directa, como sí ocurre en el conocer⁸⁷. El conocer, en segundo lugar, admite grados de totalidad o de profundidad, pero no de certeza; el saber, por el contrario, es lineal, no puede darse en grados de profundidad, pero sí cabe estar más o menos ciertos de su posesión.

Tal es el cuadro de las formas fundamentales del conocer en general que Hildebrand presenta, sin pretender darlo por acabado exhaustivamente. Por lo demás, huelga decir que se trata de clases de vivencias que admiten combinación en otras más complejas, y que asimismo se encuentran en estrecha relación y cooperación mutuas.

Por último, consideremos con Hildebrand los fenómenos cognoscitivos desde el tercer criterio según el cual clasificamos las vivencias intencionales: el criterio del tema del objeto contenido en el fenómeno. Ello, además, llenará un vacío hasta ahora desatendido, y que puede expresarse así: si todo conocimiento es delimitado, al menos básicamente, como recepción, los fenómenos

⁸³ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 38 (37).

⁸⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 38 a 41 (37 a 40).

⁸⁶ Cfr. Reinach, A., *Teoría del juicio negativo*, 45.

⁸⁷ Cfr. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 33 a 36, donde trata la misma distinción más referida concretamente a valores.

del ser afectados, ya que son igualmente recepciones, ¿son también entonces conocimiento? La pregunta tiene ciertamente aquí su lugar, pues justamente distinguíanse los actos cognoscitivos de los del ser afectados por su tema, que es ahora el objeto de nuestra consideración. La respuesta, sin embargo, no es tan sencilla como puede parecer a primera vista. Veámoslo.

Para observar los fenómenos del conocimiento desde esta nueva perspectiva, la temática, por así decir, Hildebrand dirige nuestra atención a dos perfecciones de la percepción, forma primigenia de todo conocimiento⁸⁸. La primera de esas perfecciones estriba en la superior perfección y originariedad del contacto cognoscitivo que se da en la percepción, frente a toda otra forma de conocimiento; sin implicar ello que baste una sola percepción para ver toda la naturaleza del objeto. La segunda apunta a que la percepción posibilita un contacto más íntimo y pleno que la mera apropiación⁸⁹.

Pues bien, esas perfecciones hacen que la percepción se dirija a lo que Hildebrand llama “tema nocional”, en el primer caso, o “tema contemplativo”, en el segundo. El primero mira a la captación y posesión de la esencia de objetos y hechos; el segundo, a su valor. En realidad se trata, pues, más bien de dos dimensiones del conocer, o mejor, de poseer lo conocido, a las que la mente tiende, según esa posesión cristalice en un saber de la esencia o culmine en una unión espiritual con el objeto en cuanto valioso. Esta segunda forma de relación con el objeto, que Hildebrand llama unión espiritual o contemplativa, “concuerda con el saber en que ambos poseen un carácter estático, y con la aprehensión cognoscitiva en que ambos son real y plenamente conscientes. Pero difiere radicalmente de ellos en razón de su tema”⁹⁰.

Estos dos nuevos modos de conocimiento, diferentes en su polarización temática, siguen también su propio dinamismo, aunque no independientemente. Así, del saber producido por el contacto cognoscitivo o percepción se deriva naturalmente la convicción y la afirmación del tema nocional, esto es, del “ser así” que responde al “¿cómo es?”. En cambio, la contemplación mira al despliegue del valor ante nosotros, de modo que, comenzando por la captación del carácter valioso del objeto, se pasa al sentirse tocado o afectado por dicho valor y termina en la respuesta afectiva⁹¹.

Del examen y parangón de ambos desarrollos vivenciales pueden sin duda extraerse no pocas conclusiones. Hildebrand resalta algunas, entre ellas la referida a la vivencia religiosa⁹². Nosotros nos fijaremos en tres observaciones, aunque tan sólo quedarán apuntadas, pues nos introducirían ya en otros amplios campos: la primera toca la médula misma de la metodología de todo

⁸⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 170 y 171 (162 y 163).

⁸⁹ Cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 61 y 76.

⁹⁰ *¿Qué es filosofía?*, 173 (165).

⁹¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 175 (166).

⁹² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 176 (167 y 168).

conocimiento y ontología de las esencias en general, las otras dos contienen implicaciones más bien en la esfera del conocimiento y la ontología del valor.

En primer lugar, pues, se trata de llamar la atención sobre el hecho de que el punto de partida y la base para ambos modos temáticos de conocimiento es la percepción; esto es, la donación inmediata del objeto⁹³. Es más, tanto la aprehensión como la contemplación han sido descubiertas, recuérdese, como perfecciones del darse perceptivo, lo cual no impide que comparezcan en otros actos (como la representación, el recuerdo, etc.), pero se darán en ellos de manera sólo relativa⁹⁴. Ahora bien, y esto es lo novedoso ahora, Hildebrand señala un modo de unión con el objeto que no requiere la donación presente (aunque lógicamente sí en el pasado) de un ser concreto: la intuición intelectual. Ésta, en efecto, puede proporcionar una unión intencional análoga a la de la percepción, mas no siempre ni por ella misma, sino sólo cuando lo intuido son esencias necesarias, y justo en virtud de la naturaleza de éstas. Con otras palabras, las esencias necesarias tienen en la intuición un género de presencia análoga a la de un ser concreto en la percepción, y en referencia a ellas la intuición intelectual, como la percepción para con objetos concretos, es también el camino para la aprehensión nocional y para la unión contemplativa⁹⁵.

Las otras dos observaciones atañen al ámbito de tema contemplativo. La primera es que la contemplación, nos dice Hildebrand, está limitada a algunos objetos, excluyéndose otros⁹⁶. Ello sucede muchas veces, ciertamente, en razón de nuestra actitud e intereses acerca del objeto en cuestión, pero también puede deberse a que dicho objeto carezca de las cualidades necesarias para posibilitar una unión afectiva y espiritual con él, las cualidades que suelen denominarse de valor. Esto es, puede ocurrir: o que el objeto no posea cualidades de valor, o que no las conozcamos de hecho, o que no queramos conocerlas. Como se ve, el detenido examen de estos casos ha de hacerse en el contexto de la investigación sobre la naturaleza de las cualidades de valor, sus posibles portadores, nuestro conocimiento de ellas, etc.

El otro punto que no queríamos dejar de destacar es que la unión contemplativa requiere previamente un saber, y más perfecto éste cuanto más íntima pretenda ser aquélla⁹⁷. Más todavía, Hildebrand afirma que la unión contemplativa con un objeto se da “en y a través del conocimiento”⁹⁸. Lo cual nos confirma que Hildebrand no prescinde nunca por completo de la actitud o función cognoscitiva.

⁹³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 172 (164).

⁹⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 175 (166).

⁹⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 177 y 178 (168 y 169). En el siguiente capítulo se expondrá esto más explícitamente.

⁹⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 173 (165).

⁹⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 172 y 178 (164 y 169).

⁹⁸ *¿Qué es filosofía?*, 174 (165).



III

EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

Tras haber delineado sumariamente el marco psicológico y gnoseológico general del pensamiento de Hildebrand, nos concentramos en lo que en concreto entiende nuestro autor por conocimiento estrictamente filosófico. Esto parece útil por un doble motivo: para una comprensión más honda del carácter filosófico del pensamiento de Hildebrand; y, así lo esperamos, para un acercamiento al modo de pensar fenomenológico en general, tan útil, como se sabe, para una cabal inteligencia de las ideas de no pocos filósofos del siglo XX. Esta exposición viene, por lo demás, brindada por el mismo Hildebrand al haberla desarrollado, de intento, con mayor prolijidad que ninguna otra área de la filosofía, con la excepción de la ética¹.

1. El conocimiento prefilosófico

En la medida en que corrientemente se piensa en el conocimiento filosófico como en un conocimiento en algún sentido elevado o elaborado, puede denominarse prefilosófica o precientífica a la parcela no propiamente filosófica del conocimiento. Y en el seno de este ámbito prefilosófico de nuestro conocer, Hildebrand hace ver diversas formas, las cuales irán alumbrando, por contraste con lo que comúnmente entendemos por conocimiento filosófico, las notas que a este último corresponden.

Así, según nuestro autor, como conocimiento prefilosófico tenemos bien el llamado ingenuo, pudiendo adoptar varios modos no del todo excluyentes; bien el teórico, donde se distinguen netamente, a su vez, dos tipos, que Hildebrand denomina “orgánico” uno e “inorgánico” el otro.

¹ Una exposición global y útil de la teoría del conocimiento, y en particular del filosófico según Hildebrand, puede encontrarse en el estudio de Aldo Vendemiati, *Fenomenologia e realismo. Introduzione al pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, especialmente 58 a 168. También Paola Premoli De Marchi, en *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Franco Angeli, Milano, 1998 (especialmente 21 a 84). Esta autora ha manejado los apuntes de unas lecciones inéditas de Hildebrand –conservados en la *Internationale Akademie für Philosophie*, y de las cuales sólo una parte, titulada “Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt”, ha sido publicada en *Aletheia*, VI (1994), 2 a 27– dictadas en Salzburgo, en 1964, bajo el título general: *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis*.

En primer lugar, ocupémonos del conocimiento ingenuo. La forma más sencilla de este conocer es la aceptación acrítica de algún contenido². Puede hablarse, en efecto, de auténticos conocimientos, recepciones conscientes de contenidos en los que falta no sólo la crítica y la sistematicidad, sino el carácter temático explícito. Importa advertir que no se trata aquí de los estímulos sensoriales inconscientes, pues entonces no se puede hablar de contacto cognoscitivo alguno. Esta forma atemática del conocer la observamos en todos los casos en que el conocimiento no está pretendido en cuanto tal, esto es, cuando percibimos objetos que están fuera de nuestro interés, de suerte que no son ellos atendidos temáticamente; como cuando percibo el entorno y paisaje mientras espero la llegada de un amigo.

Un grado superior de tematicidad del objeto conocido acontece cuando por vez primera se ve, por ejemplo, un color o se conoce a una persona. Aquí la captación es más consciente, pero puede faltar aún el explícito interés temático por la captación de la esencia del objeto, puede percibirse sin preguntarse internamente “¿cómo es?” e igualmente sin responderse “es así”³. El conocimiento filosófico entraña, por el contrario, no sólo la tematicidad directa de su objeto, que faltaba ya en el primer modo expuesto, sino, frente a este segundo, una tematicidad del todo explícita y expresa.

Otra forma de conocimiento, que se presenta en ocasiones más articulado, pero que puede seguir siendo ingenuo, es todo aquel que se caracteriza por su pragmatismo⁴. Aquí nos encontramos ya con una tematicidad explícita del objeto, pero no por él mismo, sino en subordinación a otro fin práctico. El objeto del conocimiento pragmático aparece temáticamente, pero con una tematicidad secundaria. En dicho conocimiento se considera el objeto en su utilidad, de suerte que lo que se logra es un conocimiento unilateral de un aspecto de su esencia.

No es así el conocimiento filosófico; en él el objeto se contempla temáticamente por él mismo, en su esencia. Y, sin embargo, aún no basta esta nota para caracterizar definitivamente el conocimiento filosófico. Éste debe entrañar, además, una nueva dirección temática: la tematicidad del conocimiento mismo. En efecto, el conocer es realmente filosófico no sólo cuando se ocupa del objeto en sí mismo, sino cuando también hace de ese mismo conocer su objeto. No sólo se busca en dicho conocimiento captar la esencia del objeto, sino además hay un interés en la adquisición del conocimiento en cuanto tal, y ello porque se busca un conocimiento lo más sistemático y riguroso posible.

De manera que por dos razones un conocimiento temático esencial, por así decir, puede no ser filosófico: o por faltar la tematicidad cognoscitiva, y por ende toda sistematicidad y crítica; o por faltar únicamente estas dos últimas

² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 43 y 44 (41 y 42).

³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 45 (43).

⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 45 a 47, 180 y 181 (43 a 45, 172 y 173).

notas, poseyendo por tanto la tematicidad gnoseológica por algún otro motivo, o no, al menos, de modo sistemático⁵.

Carecen de tematicidad cognoscitiva todos los conocimientos que impulsan a la acción más o menos urgente debido al valor intrínseco del objeto. En tales casos, la importancia del objeto es tal que exige de parte del sujeto una intervención activa, y esa exigencia inhibe la reflexión sobre el conocer mismo.

Por otro lado, un conocimiento doblemente temático puede no ser sistemático o crítico en dos casos. El primero, cuando se quiere conocer explícita y completamente algo para gozar de ello, o para relacionarnos con ello mediante una forma de contemplación no basada primariamente en el conocimiento. Por ejemplo, cuando conocemos un paisaje para gozar de él, o la personalidad de alguien con quien queremos trabar amistad. Aquí, la tematicidad del conocimiento está incluida en una situación existencial concreta de un modo que impide la distancia necesaria para ver lo universal, lo cual es necesario a su vez para lograr la sistematicidad. El segundo comprende los momentos en que algo importante se nos revela en su esencia, recreándonos al mismo tiempo en ese contacto cognoscitivo, y logrando esta vez una distancia que posibilite la mirada hacia lo profundo y universal. Piénsese en las intuiciones geniales de los artistas, o las de las grandes personalidades éticas. Pero aún aquí falta, por la ocasionalidad del conocer, el carácter sistemático y crítico que sólo el conocimiento propiamente filosófico posee.

El conocimiento filosófico, a la luz de las distinciones anteriores, se caracteriza por la más elevada tematicidad del objeto y del conocimiento, por su completo apragmatismo, y por ser siempre crítico y sistemático. Pues bien, respecto a esta última nota hay todavía que excluir un tipo de conocimiento que es pseudofilosófico, e incluso en realidad pseudoconocimiento, y que no contribuye sino a dañar la esfera auténticamente filosófica.

Para detectar este cuerpo extraño, Hildebrand nos hace atender a una nueva diferencia: la que se da entre el conocimiento ingenuo en general y el conocimiento teórico, ambos prefilosóficos⁶. El ingenuo consiste en captaciones acriticas y asistemáticas; el teórico, en cambio, pretende ser un conocimiento cuasisistemático, compuesto de enunciados de naturaleza universal basados en reflexiones e inferencias. En el segundo, el tema cognoscitivo explícito domina claramente sobre el tema objetivo: se busca conocer. Ello aproxima mucho este conocimiento teórico al filosófico, pero no es todavía tal si no pasa de ser un conjunto rapsódico de afirmaciones globales a modo de aforismos. En efecto, la sistematicidad que exige el conocimiento filosófico consiste en una cierta estructura jerárquica de objetos y pruebas, de juicios universales inferidos con limpieza crítica.

⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 49 a 52 (46 a 49).

⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 54 a 56 (51 a 53).

Ahora bien, Hildebrand advierte enseguida que hay que guardarse bien de entender la sistematicidad de modo erróneo, esto es, como la orientación de la actividad a la elaboración de un sistema partiendo de unas directrices prefijadas⁷. La única sistematicidad legítima consiste en proceder intelectualmente paso a paso en la exploración de las esencias, de manera consciente y ordenada, comprobando con la anterior toda nueva penetración intelectual. Es decir, una sistematicidad en la que la guía sea exclusivamente las cosas mismas, y no filosofía alguna dada de antemano⁸. Pues bien, esa verdadera o falsa sistematicidad, que distingue la auténtica filosofía de la pseudofilosofía, depende de que el conocimiento que pretende ser filosófico se apoye y tenga su fuente en el conocimiento prefilosófico teórico que Hildebrand llama orgánico, frente a su opuesto, el inorgánico⁹.

La caracterización esencial de uno y de otro es que el orgánico se desarrolla orgánica o naturalmente a partir del conocimiento ingenuo, mientras que el inorgánico se elabora al margen del ingenuo, del lenguaje inmediato —como dice Hildebrand— con el ser de las cosas. Ello significa que el orgánico se nutre de la realidad captada inmediatamente en el conocimiento ingenuo, y que el inorgánico, por el contrario, ha de beber entonces de otras fuentes. Dichas fuentes son muy diversas, pero lo común a todas ellas es que se trata de juicios, o mejor de prejuicios, consistentes en generalizaciones precipitadas e indebidas, que se han aceptado además acríticamente.

La diferencia radical en cuestión es, pues, el modo de generalización que origina el juicio. El conocimiento inorgánico emite juicios generales partiendo de una base insuficiente, bien porque sencillamente no reúne un número de casos suficiente para llevar a cabo una inducción fundada, bien porque no toma el hecho en que se funda en su naturaleza esencial necesaria. Al conocer inorgánico le interesa más generalizar por generalizar que alcanzar verdades universales acerca de la realidad. Por ello, en el fondo dicho conocimiento entraña y favorece un relativismo de la verdad y de los valores¹⁰. Es un camino que carece de interés, pues se aleja de la realidad. Más aún, ejerce un papel perturbador y nocivo, por cuanto, no siendo ciencia de la realidad, pretende interpretar el mundo y presentarse como ciencia, consiguiendo además infiltrarse en el saber comúnmente compartido y transmitido¹¹.

Por el contrario, el conocimiento orgánico es el que generaliza de modo correcto. Sus juicios están fundados sobre una base suficientemente amplia, si se trata de inducciones, o en lo dado evidente de la cosa misma, si pretende-

⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 53 y 54, nota 2 (51, nota 1).

⁸ Sobre el peligro de acercarse a la realidad con un sistema prefigurado de antemano puede verse en *Ética*, 15 a 17 (9 a 12). Como se sabe, éste era el empeño, de algún modo cartesiano, de Husserl. Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 46 y 47.

⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 56 a 64 (53 a 60).

¹⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 59 (56).

¹¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 64 (60).

mos intuir¹². Es claro que esta última forma de conocimiento, la intuitiva, es más perfecta, por cuanto capta la naturaleza misma del objeto. Y aunque es cierto que cuando alcanzamos intuitivamente la esencia pura de la cosa nos hallamos ya en el terreno del conocimiento propiamente filosófico, también es verdad que en el conocimiento prefilosófico orgánico se dan auténticas intuiciones esenciales. Sin embargo, mientras que en el filosófico, en efecto, la plenitud y profundidad de la donación posibilita intuir a la vez relaciones universales y sistemáticas con otras esencias, y en ello consiste precisamente su carácter filosófico, en el prefilosófico orgánico la cosa no llega a mostrarse con aquella plenitud, sino que se da con limitaciones, lo cual impide intuir relaciones de la más pura universalidad y necesidad; pero la cosa se da realmente.

Y es que ciertamente hay que reconocer una gradación en la intuición evidente de las cosas. En general, tenemos certeza y evidencia cuando el conocimiento coincide con su donación o con su legítima deducción. Pero así como el conocimiento prefilosófico orgánico se compone de intuiciones evidentes parciales y limitadas, el filosófico exige intuiciones plenamente adecuadas¹³.

Así, la universalidad de los juicios del conocimiento filosófico no proceden —como habremos de ver con más detalle— de una generalización propiamente dicha, sino de una captación de lo necesario, y por tanto de lo universal, de una esencia. Y el conocimiento orgánico, en cuanto que intuye real aunque limitadamente las esencias, prepara el camino y sirve de base al filosófico.

Esta penetración intelectual en la naturaleza de las cosas y de los hechos, además de posibilitar la sistematicidad al contemplar el universo en su profundidad, proporciona al conocimiento filosófico, y al orgánico por cuanto es su base y participación, la piedra de toque para proceder metódica y críticamente. En efecto, en este ámbito todo juicio podrá ser contrastado, críticamente y con todo rigor, con la evidencia que lo ha motivado, con la realidad cuya donación se nos ha hecho patente¹⁴. Vese bien cuán distinto es el caso en el conocimiento inorgánico, el cual al no partir y guiarse por evidencias carece de crítica alguna posible.

De esta suerte, el conocimiento filosófico, por elevado que sea o parezca, no excluye ni desprecia el contacto con el ingenuo, sino que, muy al contrario,

¹² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 61 (57).

¹³ Husserl hablaba de evidencia adecuada e inadecuada, así como de los grados de ésta última y del ideal de la primera como la que proporciona el correlato de la verdad. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 682 a 685; y en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 332.

¹⁴ Desde el principio de la fenomenología este es el criterio de verdad y la tarea de la teoría del conocimiento. Cfr. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, 137 y 139, entre otros lugares; y en Husserl, *Investigaciones lógicas*, 162 y 163, 287; y en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 339.

lo purifica y profundiza¹⁵. De la verdad de esta tesis pende radicalmente la posibilidad de todo realismo cognoscitivo y en general, puede decirse, de todo conocimiento críticamente justificado.

2. Naturaleza del conocimiento filosófico

El haber perfilado la frontera entre el conocimiento prefilosófico y el filosófico ha dado ya una idea clara de la esencia de este último, pero acaso poco profunda. Por ello conviene ahora intentar una mayor penetración intelectual de su naturaleza.

En las dilucidaciones precedentes aparecía la evidencia plena de la esencia misma del objeto como raíz de las notas del conocimiento en cuestión. Vimos someramente que consistía ella en una donación del objeto, de una naturaleza tal que permitía idear generalizaciones y proponer juicios universales. Mas también observábamos que ciertas generalizaciones no las tenemos por propiamente filosóficas al no surgir de evidencias plenas, sino limitadas o inadecuadas. Por ello, los juicios resultantes de este género de donación del objeto eran aún prefilosóficos.

Comprenderemos mejor la diferencia entre la evidencia plena filosófica y la evidencia limitada prefilosófica si miramos más de cerca los juicios que de ellas resultan. Son juicios todos ellos ciertamente universales, y por esto mismo se presentan como necesarios. Pues bien, va a ser justamente esta dualidad conceptual la que nos va a iluminar.

Siempre que algo es universal, es también necesario; e igualmente todo lo necesario es universal. Universalidad y necesidad son conceptos de la misma extensión, de idéntico alcance, pero no poseen el mismo sentido¹⁶. En efecto, la universalidad y la necesidad son notas bien distintas. La primera se refiere a la necesidad formal de lo genérico respecto a los individuos. En virtud de ella el juicio tiene la capacidad de referirse a todos los casos particulares que implícitamente contiene y cuya posibilidad admite, y paralelamente, en esos casos individuales se cumple necesariamente, en la medida en que son subsumidos bajo el juicio, lo enunciado universalmente.

Cuando hablamos, en cambio, de necesidad aludimos más bien a la no contingencia de la verdad misma juzgada. Nos encontramos más del lado del objeto o hecho juzgado que del propio juicio. Y cuando decimos que un juicio

¹⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 63, 219 a 221 (59, 210 a 212); y todo el apartado de los *Prolegómenos* de la *Ética*, 13 a 30 (7 a 26). El mismo Husserl toma este empeño como ideal de la filosofía. Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 17.

¹⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 67 a 69 (64 a 66). Entiéndese aquí que lo necesario es universal en su género, pudiendo éste tener de suyo mayor o menor extensión, o incluso constar de un único individuo, como es el caso de Dios.

es necesario, lo hacemos entendiendo que en el objeto mismo, y no en cuanto mero caso, se cumple lo mentado por el juicio. Se trata aquí, pues, de una necesidad interna del objeto, no formal del juicio. Pues bien, el conocimiento será propiamente filosófico cuando atienda a la necesidad interna del objeto, más que a la formal de la universalidad del juicio. Y ello por dos razones. Primera, porque el conocer filosófico, por sistemático, busca la fundamentación, lo radical, y es del todo claro que la necesidad del objeto es la fuente y razón de la necesidad del juicio. Segunda, porque lo propio del conocimiento filosófico es, como hemos visto, la donación plena de la esencia misma del objeto, y no la formalidad externa que consiste en su posibilidad de extensión a casos particulares.

Pero si acercamos ahora la mirada, entonces, a los juicios universales en la medida en que muestran la necesidad interna de su objeto, encontramos de nuevo otra diferencia importante. En efecto, el objeto de un juicio puede ser internamente necesario bien por su constitución natural fáctica, bien por su esencia inteligible en cuanto tal¹⁷. Para ilustrar el contraste entre ambos modos de necesidad, Hildebrand propone sendos ejemplos. Del primer tipo es el juicio que afirma que el calor dilata los cuerpos; del segundo, el que declara que los valores morales presuponen un ser personal.

Que el calor dilata los cuerpos es algo que ciertamente pertenece a la naturaleza del calor y de los cuerpos, y lo mismo sucede con la exigencia de que un valor moral sólo pueda ser portado por un ser personal. Pero hay una diferencia clara entre los dos casos¹⁸. En el primero se trata de una necesidad basada en la observación sensible, no absoluta en cuanto que lo contrario no es absurdo. Por ello se dice que es la necesidad natural de lo contingentemente dado. En el segundo caso, en cambio, la necesidad se basa no en la naturaleza considerada fácticamente, sino en su esencia inteligible, de modo que lo contrario aparece como un patente absurdo.

Y puesto que la filosofía aspira a ser un conocer último y radical, necesario de modo absoluto, se ocupará de necesidades como la última considerada, dejando a las ciencias naturales las relativas a la contingencia del mundo. Además, aquella plenitud de la evidencia tiene su lugar, y de modo exclusivo, en las necesidades esenciales absolutas. Repárese, en efecto, en que sólo puede afirmarse una necesidad absoluta donde se ha visto una esencia inteligible, o una esencia en su inteligibilidad, y en que sólo de ésta cabe evidencia plena o adecuada.

Compárese, por ejemplo, nuevamente el juicio “los cuerpos son dilatados por el calor” con “los cuerpos tienen partes extensas”. El primero necesita la observación empírica para ser aseverado, pero es esencial a la percepción

¹⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 70 y 71 (67 y 68).

¹⁸ Que también fue advertida expresamente por Husserl al distinguir la ciencia empírica de la ciencia *a priori*. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 154. En breve nos detendremos en el sentido en que así se usa la expresión *a priori*.

empírica el darse en ella su objeto de modo inadecuado, no pleno, “en escorzo”, usando la conocida expresión de Husserl¹⁹. Por esa razón los juicios de este género no portan necesidad absoluta sino sólo relativa a la contingencia del mundo. El segundo, en cambio, es evidente a la vista de la esencia misma del objeto, lo afirmado pertenece a su inteligibilidad, siendo así que lo contrario es absurdo. En juicios como éste se alcanza tal necesidad incondicionada porque el objeto se da de modo pleno, adecuado, no en perspectiva, no en parte, pues lo inteligible carece de partes.

Fácilmente se ve que la diferencia entre aquella percepción y esta otra se debe no sólo a la limitación de nuestras capacidades cognoscitivas, sino al género de esencia misma del objeto. Pero lo referente al objeto del conocimiento filosófico es algo que veremos después; ahora sigamos tratando de caracterizar algo más la naturaleza de esta clase de conocer.

El conocimiento filosófico puede ya definirse, por tanto, como aquél que contiene necesidad esencial en sus juicios. Hildebrand añade, como notas derivadas de esta principal, que se trata de un conocimiento en el que se alcanza una intelección incomparable²⁰, y que posee una certeza absoluta²¹.

Con la primera, la intelección incomparable, se refiere a que en este conocer logramos “comprender” no sólo que algo es así, sino por qué es así ese algo. Se da una suerte de conocer por dentro, un captar el *logos* interno, un auténtico *intus-legere*, que lógicamente presupone la inteligibilidad esencial del objeto. Sólo en estos casos puede hablarse de intuición (*Insight*) en sentido propio y estricto.

La nota de la certeza bascula más hacia el lado del sujeto que conoce, pero no deja de ser también un rasgo del conocimiento mismo, y de encontrar su raíz en el objeto conocido. Respecto a ella se observan diversos géneros de saber. Así, en las leyes naturales establecidas por generalización inductiva, obtenemos un conocimiento probable, todo lo alto que se quiera, pero que no excluye por principio un caso opuesto. Cuando lo conocido no son leyes sino hechos individuales, ciertamente nos hallamos fuera de la inseguridad intrínseca de la probabilidad inductiva. Pero no nos libramos, sin embargo, de la posibilidad de engaño o alucinación, salvo en dos tipos de casos. El primero comprende las percepciones internas, todas ellas claramente indubitables y que escapan en efecto a la duda cartesiana. El segundo alude a hechos individuales pero no aislados de la experiencia, sino, muy al contrario, confirmados por el flujo de nuestra vida psíquica. Respecto a estos últimos hechos dice Hildebrand que es absurdo dudar, y que de ellos tenemos certeza absoluta, si bien necesitan esa confirmación empírica.

¹⁹ Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 99.

²⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 71 y 72 (68 y 69).

²¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 73 a 76 (69 a 72). Véase también Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 198.

Y tenemos, en fin, un género de hechos que no deben llamarse propiamente individuales, pues no se refieren a existencias sino a esencias, y que son conocidos con certeza absoluta sin necesidad de ser confirmados por la experiencia. Son éstos los hechos conocidos con necesidad absoluta por su inteligibilidad esencial.

Según esto, resulta haber, entonces, tres clases de conocimiento absolutamente cierto: el de percepción interna, el que tiene por objeto hechos confirmados por el flujo de la experiencia y el conocimiento de intuición esencial. Y, por lo que llevamos visto, sólo al último puede llamarse filosófico. Ahora bien, merece la pena detenerse brevemente en la distinción de esos tres tipos de conocimiento absolutamente cierto, porque la raíz de su respectiva certeza es muy diferente, y su comparación nos dará una mayor inteligencia de lo que nos interesa.

El conocimiento por percepción interna debe su certeza a la peculiaridad existencial de su objeto. Se trata de la captación de un acto que se está ejerciendo simultáneamente; con otras palabras, la captación de sí mismo. La certeza procede, por tanto, de la unidad que en ese conocer se da entre la dirección al objeto conocido y la que tiene por objeto el propio conocer. Muy distinto es, en cambio, el caso en la intuición esencial. Aquí no hay referencia existencial alguna, ni del acto ni del sujeto. La certeza en este caso tiene su fuente en la esencia del objeto. Se suele calificar esta certeza como apodíctica, frente a la anterior, meramente asertórica²². Y Hildebrand añade que ambas certezas son similares en su carácter absoluto, “incluso sin la confirmación de la cadena completa de experiencias”²³.

El conocimiento absolutamente cierto que se refiere a hechos confirmados por el flujo de la experiencia es sin duda, desde el aspecto que estamos considerando, peculiar. Su certeza no procede de un momento existencial concreto, ni de una esencia independientemente de la existencia. Más bien parece, a nuestro juicio, que nos encontramos en un curioso terreno intermedio, el terreno del sentido existencial. Con ello no quiere aludirse sino, sencillamente, a que parece haber hechos que conforman el sentido en el cual y desde el cual vivo mi experiencia, de suerte que si ésta es absolutamente cierta esos ingredientes también lo son. Estos hechos se poseen, más que se conocen, de modo más o menos sobreactual. Como ejemplo, Hildebrand señala la existencia de un amigo, o de un hermano, o de la casa en que vivo²⁴.

Volveremos sobre este último ámbito más adelante, pues urge aclarar antes algo de importancia. Se trata de que Hildebrand llama al conocimiento de

²² Cfr. en Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Francke Verlag, Bern, 1956, 128 y 129; y en Husserl, *Investigaciones lógicas*, 95.

²³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 76 (73). Lo cual no ha de eliminar, sin embargo, que la evidencia asertórica sea esencialmente empírica.

²⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 75 (71). O incluso la misma existencia del mundo, cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 299 a 304.

intuición esencial, por el hecho de no necesitar confirmación empírica, conocimiento *a priori*. Y es, ciertamente, tal la polisemia de esta expresión que el mismo Hildebrand se ve en la necesidad de aclarar el sentido según el cual la emplea.

Pues bien, que el conocimiento filosófico sea apriórico significa para Hildebrand, ni más ni menos, que es, como venimos diciendo, un conocer intuitivo de necesidad esencial, y que no necesita confirmación en la experiencia. Más precisamente, con la expresión *a priori* se denota de modo especial que se trata de un conocimiento independiente de la experiencia. Pero es aquí donde debemos afinar la descripción, pues un conocimiento puede pensarse como independiente de la experiencia, y por tanto *a priori*, de muy diversas maneras.

Para examinar esas diferentes formas según las cuales un conocimiento puede concebirse como independiente de la experiencia, observemos que con esta última palabra pueden designarse a su vez dos cosas bien distintas. Estos dos tipos de experiencia son los que Hildebrand llama “experiencia de existencia” y “experiencia de esencia”²⁵. La primera es la captación, por observación empírica, de la existencia de un hecho, mientras que la segunda es aquel contacto cognoscitivo en el cual algo se abre en su esencia a nuestro espíritu. En la primera nos percatamos de que algo es; en la segunda entendemos qué y cómo es ese algo. Son dos contactos cognoscitivos distintos²⁶.

A esta luz, es claro que el conocimiento filosófico se mueve en la dirección de la esencia, no de la existencia. Y si ha de ser auténtico conocimiento, auténtica recepción de objetos, no podrá prescindir de la experiencia de esencias. De la experiencia de que es independiente el conocimiento filosófico es, por tanto, de la de existencia²⁷. Ciertamente, se dirá, no puede haber experien-

²⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 87 y 88 (83 y 84). En Seifert, J., cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 182 a 184. Y también en Scheler cabe encontrar esta distinción entre lo que llama “el experimentar puro e inmediato y el experimentar condicionado por la posición de una organización natural del ejecutor real de actos, y, por tanto, mediato”. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 107. Balduin Schwarz ha escrito un interesante estudio profundizando y enmarcando esta “experiencia de esencia”: “Dietrich von Hildebrands Lehre von der ‘Soseinserfahrung’ in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen”, en *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Schwarz, B., ed.), Josef Habbel, Regensburg 1970, 33 a 51.

²⁶ Puede verse en Reinach, *Teoría del juicio negativo*, 36 a 38, donde habla de la diferencia entre una rosa roja y el ser-rojo de la rosa; y en Husserl, cuando señala que los objetos universales se nos hacen conscientes en actos esencialmente distintos que los objetos individuales. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 295 a 297.

²⁷ Así lo expresa también Brentano: “Los axiomas son los conocimientos inmediatos *a priori*. Son inmediatos y *a priori* en el siguiente sentido: no están apoyados en la percepción, ni, en general, en el conocimiento de que haya algo que caiga bajo los conceptos de que se trata. Así, por ejemplo, una proposición *apriórica* acerca del triángulo es completamente independiente de que haya un triángulo. Pero semejantes proposiciones no son psicológicamente independientes del pensamiento de esos conceptos. Precisamente su evidencia luce a partir de la consideración de los conceptos, con lo que queda dicho que poseemos estos conceptos y que hemos de percibir internamente que los poseemos”. *Kurzer Abriss einer allgemeinen Erkenntnistheorie*, en *Versuch über die Erkenntnis*, Felix Meiner, Hamburg 1970, 151 (Breve

cia de esencia sin una donación perceptiva de ésta²⁸, pero esa donación no tiene por qué ser de presencia actual, puede obtenerse en el recuerdo, en la imaginación e incluso en la alucinación²⁹.

No debe confundirse, por consiguiente, esta forma de independencia de la experiencia, la que sólo atañe a la experiencia de existencia, con la que postula también la independencia respecto a la experiencia de esencia. Esta última forma de apriorismo cognoscitivo se encuentra entrañada en todo innatismo, tanto en el más simple de Descartes como en el más complejo de Kant³⁰. En ambos casos la doctrina gnoseológica en cuestión corta las raíces del propio conocer, disuelve el conocimiento mismo al privarle de su esencial receptividad³¹.

En realidad, el innatismo parece buscar más el origen topológico –si se nos permite la expresión– de la necesidad e inteligibilidad del conocimiento filosófico que su razón objetiva. Probablemente es éste también el motivo del extravío de Platón con su teoría de la reminiscencia. Sin embargo, a pesar de su inverosimilitud y de sus lagunas explicativas, resulta una propuesta superior al innatismo al admitir la necesidad de una forma perfecta, aunque pretérita, de experiencia de esencias³².

Mas atendiendo a su razón objetiva puede también el conocimiento apriorico o de necesidades esenciales ser confundido con otros tipos de juicios con él emparentados: los juicios tautológicos o analíticos, y los juicios de fundamentación.

La identificación de los juicios aprioricos –siempre en el sentido de Hildebrand si no se advierte lo contrario– con los juicios tautológicos o analíticos –en el sentido de Kant– ha sido frecuentemente el argumento de los empiristas para pretender mostrar la inanidad de todo conocimiento no totalmente

esbozo de una teoría general del conocimiento [trad. por Miguel García-Baró], Ed. Encuentro, Madrid 2001, 31). Cfr. también Adolf Reinach, cfr. *Introducción a la Fenomenología* (trad. por Rogelio Rovira), Ed. Encuentro, Madrid, 1986, 59 a 69; y en Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 136.

²⁸ Esta tesis nunca ha sido negada por ninguno de los grandes y primeros fenomenólogos. Cfr., por ejemplo, Brentano, *El origen del conocimiento moral*, 26; Reinach, *Teoría del juicio negativo*, 48; Husserl, *Investigaciones lógicas*, 82, 126 y 298; y Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 105 y 107.

²⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 77 y 78, 91 a 93 (73 y 74, 86 y 87). “La experiencia de esencia es imprescindible para el conocimiento filosófico. Cómo se realiza ella en un caso dado es algo secundario”, Schwarz, B., “Dietrich von Hildebrands Lehre von der ‘Soseinserfahrung’ in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen”, *Wahrheit, Wert und Sein* (Schwarz, B., ed.), 51.

³⁰ Scheler rechaza con gran énfasis la noción de lo *a priori* en sentido innato y kantiano –lo que por otro lado es común a todos los fenomenólogos–. Cfr. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 124 y 125, y 139 a 141. En particular resulta interesante ver como, en el último lugar citado, se dice que lo *a priori* no excluye, sin embargo, la presencia de aptitudes innatas, ni la tradición y la herencia de un saber.

³¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 89 a 91, 95 y 96 (84 a 86, 89 y 90)

³² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 92 (86 y 87).

empírico³³. Frente a ello hay que decir, en primer lugar, que nuestro conocimiento *a priori* no prescinde, como hemos visto, de toda experiencia, sino sólo de la experiencia de existencia actual. En segundo lugar, que aquella identificación no está probada ni es correcta. Juicio *a priori* o esencialmente necesario es aquél en cuyo objeto está entrañada una relación necesaria entre lo que hace de sujeto y lo que hace de predicado; analítico o tautológico es un juicio cuyo predicado está contenido en la definición del sujeto. El carácter *a priori* lo posee un juicio por la esencia de su objeto; el carácter tautológico se posee por la definición del concepto de dicho objeto.

La diferencia es bien clara, pues el concepto de algo es manifiestamente distinto de la esencia de ese algo³⁴. En los juicios tautológicos explicitamos algo de la mera definición (como al decir que los triángulos son polígonos de tres ángulos), mientras que en los juicios *a priori* extraemos una verdad de la naturaleza del ser de las cosas (como cuando afirmamos que los valores morales sólo pueden ser encarnados por seres personales). De manera que, si se quiere usar la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos, hay que decir que los juicios de conocimiento *a priori* son sintéticos, y que ciertamente Kant yerra al negar carácter sintético a la metafísica. Añádase que el hecho frecuente de que en los juicios *a priori* tomemos conciencia de algo que ya conocemos familiarmente no los hace tautológicos, pues constituyen realmente un aumento de conocimiento.

Tampoco los juicios *a priori* son sin más juicios de fundamentación. El conocimiento que se ocupa de los principios más fundamentales indaga aquellos hechos u objetos que son fundamento y presupuesto para el mayor número posible de otros hechos u objetos. Es decir, miran a la función que algo tiene respecto a otra cosa, y por ello a algo formal, más atento a la arquitectura de la realidad que a su esencia. En cambio, nuestro conocimiento *a priori* no es formal, no se refiere a la necesidad de la relación de un objeto con otro, sino a la necesidad esencial del objeto en sí. Además, aunque puede admitirse que todo lo esencialmente necesario es presupuesto en general de algo otro, es claro que no todo presupuesto es esencialmente necesario.

Es en este punto donde más se diferencia —según Hildebrand— el conocimiento *a priori* de Kant del que estamos considerando³⁵. En la doctrina de Kant el *a priori* es formal, señala una función y presupuesto de lo conocido en relación al sujeto cognoscente, no objeto alguno en sí mismo. Trátase en ella de una necesidad estructural del pensar; en Hildebrand de una necesidad esencial de lo pensado³⁶.

Todos los análisis anteriores, suficientemente ilustrativos de la naturaleza del conocimiento filosófico, apuntan, sin embargo, a la necesidad de resolver

³³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 79 a 86 (75 a 81).

³⁴ Como expresa Scheler en *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 104.

³⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 94 a 96 (89 y 90).

³⁶ Como precisa Reinach, en su *Introducción a la Fenomenología*, 50 a 58.

la cuestión realmente basilar, la que se pregunta por el objeto del conocimiento filosófico³⁷. Y es ésta la pregunta fundamental, porque que un conocimiento sea de un modo o de otro depende de la naturaleza de su objeto³⁸. Así, pues, la pregunta ahora es: ¿qué clase de objetos hacen posible el conocer necesario o *a priori*?; o bien, ¿a qué género de objetos alcanza el conocimiento filosófico?; o también, ¿respecto a qué clase de objetos basta una experiencia de esencia para obtener un conocimiento esencial necesario?

3. El objeto del conocimiento filosófico

Trátase ahora, entonces, de traer a la luz la índole que debe poseer aquello que es objeto y raíz del conocimiento filosófico. Tenemos ya el camino bastante trazado, pues no deberemos más que desechar lo que no sea susceptible del modo de conocimiento que ya hemos examinado. Al campo de objetos del conocimiento *a priori* Hildebrand, siguiendo a Reinach, lo denominará asimismo como lo *a priori* sin más, llegando a preferir hablar del conocimiento de lo *a priori* a hablar del conocimiento apriórico. Este sencillo hecho no es una mera denotación, sino que ilustra cabalmente —como veremos más en detalle— el predominio ontológico, frente al gnoseológico, de la orientación filosófica de estos autores.

Por de pronto, sabemos que el conocimiento filosófico se da y desarrolla en la dirección de la esencia, no de la existencia. De manera que observando los tipos de esencia delimitaremos el campo buscado. Para ello, Hildebrand considera los tipos de esencia como tipos de unidad que se dan en los seres. Ciertamente, es la unidad una nota formal de las esencias, pero que las caracteriza de modo intrínseco, por lo que nos sirve para especificar por sí misma la región de objetos de una forma determinada de conocimiento.

Pues bien, Hildebrand nos hace mirar, así, la jerarquía de las esencias en atención a su grado de unidad³⁹. Dicha jerarquía está limitada por lo imposible, en la forma de lo contradictorio (un hierro de madera, por ejemplo) o de lo sin sentido (un número azul, por caso), y por lo absolutamente amorfo y vacío. Es decir, la jerarquía de seres unitarios abarca toda la realidad, pues limita solamente con lo que no es ni puede ser. Son tres las regiones que llamamos en el seno de esa escala: unidades casuales, unidades de tipo auténtico y unidades esencialmente necesarias.

Las unidades casuales constituyen el mínimo grado posible de unidad⁴⁰. Es aquella unidad de un conjunto cuyos elementos se encuentran relacionados

³⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 97 (91).

³⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 28 a 30 y 99 (27, 28 y 93); y también, *Ética*, 195 (206).

³⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 100 (94). Y en Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 190.

⁴⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 100 a 102 (94 a 96).

sólo fácticamente (piénsese, por ejemplo, en un montón de piedras). Lo que aquí encontramos es un conjunto de elementos relacionados contingente y accidentalmente, de modo que únicamente el ser pensados o representados como una unidad hace posible llamarla tal. Falta en estos casos coherencia interna, una forma real poseída de modo intrínseco. Obviamente, de este género de objetos no cabe el conocimiento de lo necesario en sí que, como hemos visto, exige el conocer filosófico. En este campo sólo cabe la descripción.

El segundo grado de unidad es la que Hildebrand llama de tipo auténtico⁴¹. Se trata de la que se da cuando encontramos ya una forma intrínseca, una *quididad* de sentido consistente (es el caso, por ejemplo, de esencias como el agua, el oro o el león). De ellas cabe definición genuina; sin embargo, dependen completamente de la experiencia del mundo tal como es de hecho.

En efecto, por un lado, la definición que de ellos puede hacerse se basa siempre en una abstracción a partir de percepciones sensibles. Además, todo progreso cognoscitivo requiere nuevas descripciones de percepciones, no basta la contemplación más detenida de la esencia. Falta aquí la plenitud del conocimiento *a priori*, pues es esencial a la percepción empírica, como sabemos, el dar su objeto parcialmente. Por otro lado, estas esencias poseen necesidad natural, pero no esencial. Es decir, son así porque así se dan de hecho, mas no es absurdo que fueran de otra manera. Con otras palabras, de ellas deducimos leyes naturales, no extraemos, sin embargo, conexiones esencialmente necesarias.

Y la dependencia de estas esencias respecto de la contingencia del mundo, lo que las excluye del conocimiento *a priori*, se da por igual en dos especies que a su vez cabe distinguir en este género considerado. Son éstas las llamadas esencias aparentes y las constitutivas. En realidad, más bien se trata de dos definiciones basadas en modos de descripción más o menos diversos, según las esencias. Por ejemplo, el agua puede definirse como un líquido transparente, insípido e inodoro, según su esencia aparente, o la composición de hidrógeno y oxígeno en una determinada proporción, según su esencia constitutiva.

Cuestión interesante, pero en la que ahora no entramos, es la que inquiriere por la proximidad mayor o menor de las definiciones esenciales aparentes y constitutivas a la esencia real del objeto. Ciertamente es que las constitutivas se presentan como más objetivas, pero no lo es menos que para su determinación se requiere el empleo de complejos métodos experimentales que operan en función de modelos hipotéticamente supuestos.

En cualquier caso, las unidades de tipo auténtico no permiten, por principio, la donación plena ni entrañan la necesidad esencial del conocimiento filosófico.

⁴¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 102 a 109 (96 a 102).

Y llegamos así al grado superior de unidad, a las unidades esencialmente necesarias⁴². Nos las habemos aquí con un tipo de esencias que se nos dan de modo pleno. No se quiere dar a entender con ello que de un golpe tomemos conciencia de todo lo contenido en esa esencia, su densidad ontológica y los hechos esenciales en ella entrañados, sino que de modo intuitivo percibimos la esencia en sí misma perfectamente delimitada frente a otras acaso afines. Frente a la esencia difusa de león, captamos netamente la de ser viviente, por ejemplo, o las de triángulo, persona, amor, o rojo.

Son todas ellas esencias que por su simplicidad, que no excluye la profundidad y riqueza, se presentan por sí mismas inequívocamente, sin distinción posible entre definición aparente y definición constitutiva. Su unidad necesaria excluye esa complejidad de lo material; nos hallamos aquí en el terreno de lo inteligible⁴³. También es esta simplicidad inteligible la que permite que se intuyan objetos de esta clase en un solo caso, sin necesidad, por tanto, de inducción ni de abstracción generalizadora⁴⁴, ya que se nos da inmediatamente si una determinada cualidad es esencial o accidental⁴⁵. Y por la misma razón, habiendo tenido alguna vez la percepción de un ejemplo individual, basta la sola representación intelectual para profundizar en la esencia misma, no siendo necesario recurrir perceptivamente de nuevo al objeto en cuestión⁴⁶.

Al buscar Hildebrand una región ontológica donde situar este género de objetos, o lo que es lo mismo, una caracterización predicamental que los distinga de los demás, los califica como modos de ser “ideales”, expresión cuyo sentido evidentemente se apresura a precisar⁴⁷.

“Ser ideal” no significa aquí otra cosa que ser de una naturaleza esencialmente necesaria, válida con independencia de toda posición y circunstancia existencial. No se debe pensar, por tanto, en lo que entendemos cuando llamamos “ser ideal” a aquello que es independiente de la realidad existencial, no por su incondicionada validez, sino por la incapacidad esencial de venir a la realidad. Aquel sentido de “ser ideal” es una perfección; este último una imperfección con que suele determinarse a los entes de razón. Igualmente, cuando se habla de lo ideal como lo posible no ha de entenderse, si queremos mantenernos en la concepción de Hildebrand, como lo ficticio o excluido de lo positivamente existente, sino como lo que abarca a lo existente y a lo no existente, pero que tiene, esto último, una dirección y exigencia interna hacia

⁴² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 109 a 112 (102 a 106).

⁴³ Cfr. *Ética*, 21 a 24 (16 a 18). Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 220 a 224.

⁴⁴ Esto es, en el sentido empirista tal como lo emplea Husserl, particularmente en la segunda de sus *Investigaciones lógicas*.

⁴⁵ La necesidad esencial se ve en la contemplación misma. Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 128 (120).

⁴⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 206 y 207 (198).

⁴⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 113 a 117 (106 a 110); y en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 266 a 269. Así hicieron los grandes fenomenólogos como Husserl (cfr. *Investigaciones lógicas*, 295) y Scheler (cfr. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 103 y 104).

la realización existencial⁴⁸. Por eso, Hildebrand, con la misma energía con la que afirma la validez del ser ideal y nuestra capacidad de alcanzarlo cognoscitivamente⁴⁹, rechaza la tentación de concebir dos mundos separados, el de las existencias reales y el de las ideales. Y el mejor argumento contra ella es mostrar los modos de relación entre ambos modos de existencias⁵⁰.

En efecto, por un lado, como sabemos, para tener una experiencia de alguna esencia necesaria hay que haber partido de una base de experiencia existencial⁵¹. Y por otro, en la dirección inversa, constatamos a menudo manifestaciones de esencias ideales en el mundo existente, con la interesante circunstancia de que a cada clase de seres ideales le corresponde un género específico de manifestación existencial. Género éste que, además, es exigido para la comprensión del ser ideal mismo⁵².

Hildebrand propone cuatro casos como ejemplos de seres ideales que se manifiestan en la realidad: los números, los colores, los valores morales y las personas⁵³. Son éstos seres de muy diversa índole, y diferente es también su respectiva encarnación en la realidad. Los números no existen en sí, pero claramente hay números de cosas. Los colores se dan en lo coloreado de una forma en que, como veremos más adelante, la frontera entre la objetividad y la subjetividad se difuminan. Mucho hay que decir acerca de la esencia de los valores morales, pero puede afirmarse de entrada que son portados por actitudes reales de modo que quedan esencialmente determinadas por ellos. Pertenecen los valores morales a aquellas esencias cuya seriedad metafísica y cuya exigencia de ser realizadas es tal que Hildebrand las considera como las componentes fundamentales del mundo⁵⁴.

Vemos, pues, que seres ideales o esencias necesarias como éstas surcan el entero universo de lo existente, de suerte que el campo del conocimiento a

⁴⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 122 a 124 (115 y 116).

⁴⁹ Seifert ha enfatizado esta validez frente a todo historicismo relativista. Cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 196 y 197; además, muestra como esas verdades eternas y necesarias son el fundamento de todo verdadero existencialismo, como en San Agustín. Cfr. en la misma obra, 258 a 261.

⁵⁰ Cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 274, 290 y 291. Puede verse el interesante artículo de Mark Roberts, "Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences", *Aletheia*, V (1992), 186 a 214; donde se muestra que la discrepancia entre el realismo tomista y el pensamiento hildebrandiano, acerca de las esencias ideales, no es tan grande como a veces se presenta. Se trata, como apunta acertadamente este autor, de una diferencia más epistemológica que ontológica, donde ambos reconocen la validez, y la existencia a su modo, de las esencias ideales (tal vez a la manera del ejemplarismo agustiniano), pero acentuando el alemán un conocimiento de ellas más directo, más cercano también a la concepción de San Agustín.

⁵¹ Véanse los lugares citados antes sobre la necesidad de una experiencia previa de existencia para alcanzar una experiencia de esencia. Ello vale para todo concepto, incluso para aquellos más alejados de la experiencia. Cfr. Brentano, *El origen del conocimiento moral*, nota 19; y Husserl, *Investigaciones lógicas*, 149 a 151.

⁵² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 118 (111).

⁵³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 119 a 122 (114 y 115).

⁵⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 123 (115 y 116).

priori es ciertamente mayor del que se podría pensar en un principio⁵⁵. No es, por ello, la distinción entre esencias necesarias y contingentes pareja a la de sustancia y accidentes, ni corresponde a una región del ser más elevada o perfecta que otra⁵⁶. Tampoco implica esta postura sostener la efectiva existencia en este mundo de seres necesarios de modo absoluto; todos los seres del mundo son contingentes, en cuanto deben su existencia al único Ser necesario, que es su Creador⁵⁷.

Ahora bien, con la persona, el cuarto ejemplo apuntado por Hildebrand, aparece algo nuevo y peculiar. Desde luego, en la persona encontramos una profundidad y densidad ontológica incomparable. Pero desde el punto de vista que ahora estamos considerando, la peculiaridad reside en que en la propia persona percibimos de manera única la convergencia, por así decir, del mundo ideal y el mundo real⁵⁸. No se trata sino de constatar que la propia persona se presenta, tanto en su esencia ideal como en su existencia real, de una manera absolutamente cierta y clara. Por esta razón, el propio sujeto ha sido, desde San Agustín, punto de apoyo y lugar privilegiado para la investigación filosófica⁵⁹. Desde luego, resulta muy reveladora esta caracterización ontológica —como ideal y real a la vez— de la persona, alcanzada desde la gnoseología, y a la que se puede llegar desde la ética.

Mas antes de abandonar la discusión sobre lo *a priori* como objeto del conocimiento filosófico, advertimos, mirando más de cerca las investigaciones que solemos denominar filosóficas, que no basta la delimitación hasta ahora hecha para definir dicho objeto. De una parte, porque no todo lo *a priori* interesa a la filosofía; de otra, porque hay hechos no *a priori* que son objeto frecuente y propio de un auténtico conocimiento filosófico⁶⁰, entre los que se encuentran muchos hechos moralmente relevantes.

En efecto, verdades *a priori* sobre los números, o sobre los colores, por ejemplo, apenas tienen interés para la filosofía, frente a lo que pueda conocerse de los valores morales o de la persona. La diferencia aquí no es la intrínseca pero formal inteligibilidad, la esencial necesidad o la donación plena y transparente, sino la profundidad cualitativa, la significación material⁶¹. Estos segundos objetos poseen una “importancia”⁶² central, bien por la universalidad e importancia estructural del objeto, bien por la densidad de su contenido.

⁵⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 66 y 126 (63 y 119).

⁵⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 128 (121).

⁵⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 124 (116).

⁵⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 118 y 120 (111 y 112).

⁵⁹ Como recuerda oportunamente Seifert en *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 294.

⁶⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 48 y 137 (45 y 129).

⁶¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 141 (132 y 133).

⁶² Término que en Hildebrand, como se anunció y aún habremos de ver, está cargado de un sentido preciso y propio, aunque no en una dirección distinta del significado corriente.

Dentro del ámbito de lo *a priori*, es objeto de la filosofía, pues, sólo lo que posea esa importancia central.

Y es tan relevante esta segunda nota para delimitar el objeto del conocimiento filosófico, que hace entrar en éste a algunos hechos caracterizados por ella aun faltándoles la aprioridad. Hildebrand señala, como ejemplos más notables, la existencia de Dios o del mundo, pero también se cuentan aquí hechos de las esencias necesarias no accesibles directamente *a priori*⁶³. No son éstos, ciertamente, hechos *a priori*, pero tampoco completamente contingentes y empíricos en el sentido ordinario⁶⁴. La existencia de Dios, aunque para nosotros no es evidente, es necesaria en sí misma; y hechos como la existencia del mundo los trata la filosofía en la medida en que están relacionados con hechos *a priori*. De otra parte, pertenecen estos contenidos a la filosofía en tanto que sin ellos carece de sentido el horizonte de la vida del hombre, constituyen los presupuestos sin los cuales es imposible entender el sentido de nuestra experiencia, ni llegar a la contemplación. Y en la filosofía el tema contemplativo y la tendencia a la unión con el objeto son decisivos⁶⁵.

Parece importante dejar constancia, con todo, de que la inclusión que se observa —y que parece justa— de objetos no estrictamente *a priori* en el campo de estudio de la filosofía no dice nada en contra del carácter apriorístico, en el sentido explicado, de este saber; si bien deja en el aire cierta sospecha, o prevención, contra un pretendido método puramente eidético⁶⁶.

4. El método filosófico

Después de habernos acercado al conocimiento filosófico, tal como se presenta a primera vista, en su naturaleza y en su objeto, es pertinente preguntarse por el modo de alcanzar y desarrollar este saber, esto es, la pregunta por el método que sigue dicho conocer. En realidad, casi todo se ha apuntado anteriormente, pero ello viene a ser una buena muestra del *modus cogitandi* de Hildebrand, según el cual sólo después de ver la esencia de cualquier ciencia puede explicitarse y exponerse cómo procede, en lugar de definirla desde una concepción metodológica prefijada. Es frecuente en Hildebrand, en efecto y como hemos dicho, la insistencia en no partir, para conocer filosóficamente, de ninguna filosofía previa⁶⁷.

⁶³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 185 y 186 (176 y 177).

⁶⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 142 a 145 (133 a 136).

⁶⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 181 y 182 (173 y 174).

⁶⁶ No será la única vez que Hildebrand se aparta, por ser fiel a los hechos, de presupuestos metodológicos previamente aceptados.

⁶⁷ Cfr. *Ética*, 14 a 17 y 24 a 29 (8 a 11 y 19 a 24). Lo cual no excluye unos mínimos presupuestos ónticos, como la capacidad de conocer algo en sí y la existencia de ello. Ni tampoco implica que deba el filósofo aislarse, como sabemos, de la experiencia y no partir de ella (cfr. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver*

Pues bien, como se ha visto, el método del conocimiento filosófico es eminentemente intuitivo, desechando, por tanto, la inducción, la abstracción generalizadora o la deducción. Mirando más de cerca la índole de la intuición filosófica, caracterizaremos, entonces, el método filosófico de modo más preciso que hasta ahora.

Es la intuición filosófica, en primer lugar, la intuición de algo en sí. Esto significa que lo que en ella se da es un conocimiento trascendente. Así, al tocar con la mente un ser autónomo, se rompe cualquier relación esencialmente encerrada en nuestra mente. En concreto, el método filosófico aquí alumbrado se opone a todo inmanentismo y subjetivismo, sea éste de corte relativista o de corte idealista⁶⁸.

Del inmanentismo hemos hablado ya largamente. Y respecto al subjetivismo, aunque a última hora es una forma de inmanencia, es aún digno de mención un breve e interesante inciso de Hildebrand acerca de los sentidos en que algo puede llamarse "subjetivo"⁶⁹. La pregunta que concretamente se plantea es si objetividad significa siempre independencia de la mente, siendo entonces subjetiva toda dependencia de ella. Y para responderla adecuadamente distingue hasta seis significados de "subjetividad": tres referidos a los actos del sujeto, y tres referidos al objeto de dichos actos.

Así, un acto puede ser subjetivo, en primer lugar, por pertenecer al sujeto como parte real de él. Aquí se mienta una subjetividad ontológica, pero no epistemológica, pues los actos son objetos reales y cognoscibles más incluso que los objetos físicos. Se llama también subjetivo al acto, concretamente juicio o estimación, que se funda en motivos que corrientemente se califican de no objetivos o prejuicios; e igualmente a los actos de autoreflexión egocéntrica. En estos dos géneros de actos el carácter subjetivo tiene un marcado matiz moralmente negativo o de incorrección en el actuar.

Desde el lado del objeto, puede éste llamarse subjetivo cuando se trata de algo enteramente ficticio, esto es, algo que sólo existe en una mente individual en un momento dado. Y asimismo, en el sentido del idealismo kantiano, cuando algo se dice por esencia relativo en general a toda mente. En ambos casos la objetividad es nula, ha quedado absorbida por la actividad del sujeto. Pero es el último modo de llamarse subjetivo a un objeto el que más va a interesar a Hildebrand, por cuanto en él subjetividad y objetividad no se contraponen. Se trata del aspecto o apariencia que presentan los objetos, aspectos o

Wahrheit, 231 y 232); ni siquiera de la tradición recibida como herencia, como oímos antes decir a Scheler. En concreto, sobre el valor y legitimidad del saber transmitido por tradición, véase *¿Qué es filosofía?*, 223 a 225 (214 a 216).

⁶⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 136 y 137 (127 y 128).

⁶⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 149 a 155 (140 a 145).

apariencias que se constituyen como tales sólo con la cooperación de la mente humana⁷⁰.

Es en esta última clase, que comprende objetos físicos, por ser los únicos que pueden presentar en sentido propio una apariencia, donde, en efecto, la pregunta inicial tiene más interés y profundidad: ¿son esos aspectos que las cosas presentan completamente subjetivos por el hecho de aparecerse así en virtud de nuestra peculiar constitución perceptiva? Hildebrand distingue entonces dos géneros de apariencias⁷¹. Las primeras son meras ilusiones y engaños, como los sueños o las ilusiones ópticas, que evidentemente carecen de toda validez objetiva. Las segundas son también acaso ilusiones, pero encierran un sentido objetivo, como, según él, el color de las montañas lejanas o el del cielo o del mar⁷².

Aquellas primeras apariencias se originan por la limitación humana, y conducen a un alejamiento de la realidad al ofrecer una deformación absurda y contraria a lo real. Las segundas, en cambio, no presentan una imagen opuesta a lo real, sino que más bien dotan al objeto de un sentido inteligible y objetivo en su darse así al hombre⁷³. Lo que aquí se considera se ve mejor y más directamente, dice Hildebrand, cuando se cuenta con que Dios ha creado el mundo para el hombre, pues entonces es claro que la apariencia para el hombre pertenece al sentido de las cosas. Nos encontramos aquí, de nuevo, ante una consideración profunda y típicamente personalista en el ámbito del conocimiento.

Por otro lado, no deja de advertir nuestro autor que el conceder objetividad y sentido a estas apariencias, a las que califica de significativas, no implica la admisión de ningún género de idealismo⁷⁴. La dependencia humana de la apariencia significativa es muy distinta de la que concibe el idealismo por tres motivos. Primero, porque mientras que las apariencias significativas se refieren sólo al mundo espacial exterior, el idealismo concibe su dependencia subjetiva para todo objeto. Segundo, porque las apariencias significativas se refieren a aspectos y no a esencias, sin contradecir además la validez de éstas, mientras que el idealismo alcanza a toda esencia y aspecto, privándoles de su

⁷⁰ Hildebrand anota que se prescinde aquí de la consideración de aquello cuyo sentido intrínseco, no sólo mediante una apariencia física, se constituye por referencia al propio sujeto; por ejemplo, el valor de algo porque nos ha sido regalado. Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 154 nota 3 (145, nota 4). Justamente este sentido, tan sólo anotado aquí, de una tal subjetividad personal intrínseca, se nos revelará como esencial para comprender la nueva categoría axiológica, propuesta por Hildebrand, del "bien objetivo para la persona".

⁷¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 155 a 161 (146 a 152).

⁷² Cfr. el artículo de Hildebrand, "Die objektive Gültigkeit des humanen Aspekts der Aussenwelt", *Philosophisches Jahrbuch*, LXVI, 1958, 111 a 125.

⁷³ Hildebrand ve una analogía de ello en las obras de arte, y un eco en la profunda relación que ya los griegos vieron entre lo bello y lo bueno. Seifert también recoge esta idea. Cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 138 a 140.

⁷⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 161 a 166 (152 a 157).

validez propia. En tercer lugar, en las apariencias significativas se trata de un aspecto no separado de su objeto, como piensa el idealismo.

Pero terminemos, volviendo al hilo del discurso, de caracterizar de modo más preciso la naturaleza de la intuición filosófica. Ella es, además de receptiva de algo en sí, como también vimos, una intuición esencial y no existencial⁷⁵. Se distingue su método, por ello, del de las ciencias llamadas experimentales. Lo cual no obsta para que la filosofía se interese por la existencia real de algunos hechos, e incluso que se sirva de ellos como punto de partida en forma de hipótesis⁷⁶. Así sucede, hemos visto, cuando esos hechos están relacionados con lo *a priori* o cuando tienen una importancia significativa de gran relevancia. Pero aun entonces el tratamiento y desarrollo filosófico será siempre intuitivo, no inductivo.

Se trata, por consiguiente, en tanto que intuición de esencias, de una intuición de lo inteligible⁷⁷, de una intuición intelectual. Ahora bien, es frecuente que a la sola mención de la intuición intelectual levante varias sospechas, que pretendemos despejar en lo que sigue.

La primera y tal vez más frecuente de esas sospechas con ánimo acusatorio es aquella que sostiene que el método propuesto implica una desconexión con la realidad al modo idealista. Frente a ello debe recordarse por de pronto, sobre la base de lo visto hasta aquí⁷⁸, que las esencias inteligibles intuitas no pertenecen a un mundo enteramente inconexo con el mundo de existencias efectivas, como vimos en el caso de los números, o de los colores. En efecto, en todo objeto cabe intuir una esencia inteligible, aun cuando ello no pueda realizarse sino sensiblemente. Además, también vimos antes el privilegiado lugar de confluencia de ambos mundos y experiencias en la persona. De manera que también en el método *a priori*, como en San Agustín y Descartes, el *cogito* será un punto arquimédico basilar⁷⁹.

Si no hay desconexión, sí al menos —se dice a veces— la intuición intelectual se distancia de la realidad concreta y viva. Pudiera tal vez sacarse esta impresión al advertir que el conocimiento filosófico toma cierta distancia respecto al objeto para salir así del pragmatismo. Pero la cercanía de la que se despega es esa cercanía del acostumbramiento incuestionado del uso, no la cercanía que entraña la vivencia existencial profunda, una suerte de familiari-

⁷⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 74 (70). Husserl dice que para llegar a lo *a priori* no basta la evidencia de la percepción interna, hace falta la intuición esencial ideatoria fenomenológica. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 540 y 541.

⁷⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 142 a 147 (133 a 138).

⁷⁷ Donde, por cierto, no cabe la distinción kantiana entre fenómeno y realidad en sí. Cfr. *Ética*, 18 y 19 (13 y 14).

⁷⁸ Sin referimos, por tanto, al hecho de que otros autores —concretamente como Husserl— hayan derivado hacia el idealismo basándose en el mismo método.

⁷⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 136 (128). También en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 149 a 153, 161 a 163, y 204 a 206; especialmente contra Kant, 209 a 212; y acerca de la espiritualidad del alma, contra el materialismo, 215 a 217. Cfr. también Premoli, 59 a 61.

dad ciega con el objeto⁸⁰. Son dos tipos de cercanía por completo distintas, y la diferencia capital estriba en que mientras que en la primera el interés principal es el uso que del objeto se pueda hacer, en la segunda interesa el objeto en sí, su esencia misma.

En realidad, lo distinto aquí no es sólo el método sino también el objeto, en virtud del tema que de él se considere. Y según esta consideración se diferencia la filosofía tanto de las ciencias prácticas como de las ciencias teóricas no filosóficas⁸¹. De las prácticas se separa la filosofía al tomar por objeto la cosa en sí misma. De las teóricas como la física o las matemáticas el conocer filosófico se distingue porque no sólo atiende al tema nocional del objeto, como aquéllas, sino también, y sobre todo, a su valor, al tema contemplativo y unitivo. Es del todo claro, con lo dicho, que la filosofía, lejos de distanciarse, penetra íntimamente en la realidad. Es más, de mantener ese contacto y genuina cercanía depende su éxito y aun la posibilidad de todo análisis filosófico, de modo particular en la ética⁸², y desde luego en lo referente a la persona humana.

También suele tacharse la intuición intelectual de irracional y de inconstatable, pero nada está más alejado de la realidad. En la intuición intelectual se despliega la esencia precisamente en su íntima racionalidad y valor⁸³. Sólo este modo de conocimiento puede penetrar la esencia, conocerla por dentro, por así decir. Es verdad que es también el camino de la contemplación y unión con el objeto, pero esas peculiares relaciones con el objeto se fundan necesariamente en el conocimiento racional. Mas lo decisivo es que ese conocimiento intelectual no lo es de un concepto, como quizá preferirían los que lanzan la sospecha de la mística, sino de la esencia misma⁸⁴. Lo cual tampoco es tan extraordinario, si se repara en que ya en la percepción ingenua lo que se da es también la esencia, aunque en un darse implícito y tal vez confuso.

Tampoco es razonable calificar de irracional alque es el único camino para adquirir cualquier clase de conocimiento mediato, por ser justamente la base de toda demostración racional⁸⁵. En efecto, es claro que toda demostración ha de partir, a última hora, de principios primeros, indemostrables, y de ellos sólo puede caber intuición intelectual.

Por lo que se refiere a la contrastabilidad de la intuición intelectual, basta recordar que en ella se ofrece la donación plena de una esencia inteligible, y que una percepción de ese género brilla con la luz propia de la evidencia. No se trata, entonces, de que la intuición intelectual no tenga un criterio de verificación o contraste, es que ni lo necesita ni puede tenerlo. Lo que luce con

⁸⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 190 a 192 (181 a 183).

⁸¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 180 a 189 (172 a 180).

⁸² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 194 y 195, 222 y 223 (185 y 186, 213 y 214).

⁸³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 205 a 207 (196 a 198).

⁸⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 208 (199).

⁸⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 208 y 209 (199 y 200).

evidencia inmediata excluye, como se sabe, toda verificación que no sea ella misma⁸⁶.

Pero entonces, si se trata de evidencias, ¿de dónde tanta controversia en filosofía?, ¿acaso están reservadas esas intuiciones para privilegiados visionarios?, ¿a qué viene, además, hablar de método, si lo que se propone son visiones directas? Intentemos responder poco a poco.

Aparentemente, en efecto, las ciencias experimentales son críticas y seguras, por cuanto sus resultados pueden verificarse externamente evitando cualquier clase de discusión, mientras que la filosofía se limitaría a concepciones globales, abstractas e incontrastables. Pero ello, de nuevo, no es verdad⁸⁷. En primer lugar, porque no es menos segura, antes al contrario, la evidencia intelectual que la percepción externa. En segundo lugar, porque en la filosofía se pretende más profundidad y certeza que en las demás ciencias, pues se tiene por la ciencia más fundamental y necesaria. Y en tercer lugar, porque, mirando las cosas más de cerca, se advierte que lo controvertido en filosofía no son tanto las intuiciones esenciales cuanto las hipótesis y superestructuras que algunos filósofos construyen injustificadamente sobre aquéllas⁸⁸.

Con todo, no parece fácil la coincidencia de los filósofos aun en muchas intuiciones de esencias y de relaciones necesarias en ellas basadas. La razón de este innegable pero no tan frecuente hecho es ya más compleja, pues tiene una doble raíz, intelectual y moral⁸⁹. Intelectual porque, como para toda percepción, hace falta para la intuición apriórica un órgano apto para ello, y tratándose del modo de conocimiento más perfecto y penetrante, dicho órgano debe estar especialmente afinado, cosa que no siempre sucede. El componente moral se refiere a las disposiciones suficientes tanto para ver en su plenitud, también de valor, una esencia, como para aceptar los resultados que la penetración intelectual ofrezca y exija. Ello tiene lugar en la medida en que objeto de la filosofía es también y sobre todo, como sabemos, aquello que afecta y compromete el sentido de la propia existencia; lo cual, evidentemente, atañe de lleno al mundo moral.

Pero esto no parecería, sin embargo, sino confirmar la última de las sospechas apuntadas: la que aludía a que la intuición esencial es algo reservado para mentes privilegiadas y, además, moralmente intachables. Una vez alcanzados esos talentos, o por fortuna poseídos de antemano, no habría más que mirar y describir lo visto. Sin embargo, tampoco esta idea del método intuitivo corresponde a la verdad, y su refutación mostrará, por fin, lo central de dicho método.

⁸⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 128 (120); *Ética*, 25 (20); y Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 117 a 119.

⁸⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 199 y 200 (190 y 191).

⁸⁸ Como señala atinadamente Seifert, J., cfr. *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 113.

⁸⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 200 a 202 (192 y 193).

El núcleo de la cuestión estriba en que lo *a priori* se nos da a todos de una manera directa, inmediata e inteligible, pero no con igual claridad; es decir, ese conocimiento puede ser profundizado y explicitado, alcanzándose sólo entonces un pleno conocimiento *a priori*⁹⁰. Ese conocimiento apriórico de las esencias y de hechos esenciales se alcanza, pues, tras exploraciones sucesivas, penetraciones intelectuales en las que descubrimos realmente nuevos aspectos y brillos, verdades, de la profundidad del objeto⁹¹. Objeto que ya se vivía en el conocimiento espontáneo, pero cuya esencia inteligible puede hacerse más luminosa y plenamente evidente. Así, pues, el conocimiento originario o pre-filosófico ingenuo se distingue netamente del filosófico *a priori*, además, en que la inteligibilidad del segundo no se identifica con lo obvio a primera vista por cualquiera⁹². Ambos, sin embargo, se encuentran en inseparable continuidad, al estar necesariamente fundado el segundo sobre el primero.

Pues bien, justo porque a la intelección filosófica se llega sólo tras un proceso de explicitación de lo evidente, que a veces es largo y penoso, puede hablarse de método filosófico⁹³. Y ese método, como todo conjunto de operaciones, requiere un instrumento adecuadamente capacitado. Por eso son precisos aquellos talentos y disposiciones, intelectuales y morales, al menos en un cierto grado, para llevar a cabo esas intelecciones. Pero esas disposiciones no tienen un origen misterioso, sino que por principio pueden ser educadas en cualquier hombre, y mejoradas en cada intento y logro filosófico⁹⁴.

Respecto al método mismo en cuestión pueden apuntarse algunas notas de su peculiar proceder. El presupuesto primero es, lógicamente, tener una experiencia de esencia inicial⁹⁵. Después, sin necesidad ya de la presencia del objeto, sino a partir de cualquier representación posterior, pueden llevarse a cabo sucesivas intuiciones intelectuales cada vez más profundas⁹⁶. Estas inteleccio-

⁹⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 131 a 133 (123 a 125); y en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 105.

⁹¹ Es, entonces y evidentemente, la profundidad o densidad de esas esencias lo que permite la profundización en ellas. Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 140 (131). No se trata aquí exactamente de grados de evidencia inadecuada, como antes, sino de grados de claridad en el darse intuitivo. Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 151 y 152. Max Scheler, por su parte dice que dentro de lo *a priori* hay cosas que exigen más intuición material que otras. Cfr. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 109.

⁹² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 111 (101).

⁹³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 133 y 134 (125 y 126). Reinach escribe que "se requieren grandes y peculiares esfuerzos para, desde la lejanía en que de por sí estamos de los objetos, obtener una aprehensión clara y distinta de ellos; precisamente en virtud de esto hablamos de método fenomenológico". *Introducción a la Fenomenología*, 67 y 68. Y Husserl dice que aunque lo apriórico sea patente y trivial, su exposición y esclarecimiento resulta difícil. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 466.

⁹⁴ Husserl también habla de algunas de esas disposiciones, intelectuales y psicológicas, no morales. Cfr. *Investigaciones lógicas*, 112 y 160.

⁹⁵ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 96 y 97 (90 y 91).

⁹⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 206 (197 y 198). No se trata en filosofía, según el método propuesto, por tanto, meramente de describir, es más bien ver por dentro que describir por fuera, cfr. también *Ética*, 18 y 19 (13 y 14), y *¿Qué es filosofía?*, 215 y 216 (207). Y en Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 42.

nes alumbran una mayor comprensión del objeto, comprensión que avanza pareja al pleno enfoque de la esencia⁹⁷. Hildebrand advierte finamente que la inteligibilidad ganada de la esencia no es lo mismo que su definibilidad⁹⁸. Es cierto que la definibilidad es una especial claridad racional, pero no raramente la definición no toca el nervio de la esencia misma, y en ningún caso la definición es el culmen de la penetración de una esencia. Basta advertir que la definición no entraña la comprensión y posesión de una esencia en su tema valioso o contemplativo, o que no pocas veces esencias necesarias, por ser datos estrictamente originarios, no son definibles⁹⁹.

Y como la definibilidad, tampoco la demostrabilidad es la suprema forma de inteligibilidad, sino al revés, la luminosidad de la intuición hace posible la racionalidad, como hemos visto, de toda demostración¹⁰⁰. También conviene hacer notar que si la filosofía necesita y acude con frecuencia a ejemplos, casi siempre representativos o figurados, lo hace para intuir repetidamente, no como observaciones de un proceso inductivo¹⁰¹.

Se ve bien, por todo lo dicho, cuán distinto es el método filosófico del de las ciencias naturales. El primero es intuitivo y penetra lo real por dentro; el segundo es inductivo y sólo toca los hechos externamente, sin llegar a penetrarlos. Por ello, en filosofía se extraen implicaciones de lo dado, mientras que en las ciencias naturales se elaboran hipótesis que exigen verificación¹⁰². De manera que ambos géneros de saber difieren tanto, en su objeto, por su tema y en su método, que cualquier intromisión de uno en otro tiene resultados nefastos. Y la única relación entre ellos no es de subordinación, sino de mutua influencia. Así, la filosofía ilumina las ciencias en diverso grado dependiendo del objeto, y las ciencias ofrecen y dan lugar a problemas filosóficos, respecto de objetos o, sobre todo, respecto a su conocimiento¹⁰³.

Por último, no es irrelevante dejar constancia de la explícita determinación que Hildebrand hace del método concebido como fenomenológico. Y es al final de su estudio cuando parece esto más adecuado, para evitar el peligro de prejuzgar los resultados. Ahora bien, para evitar confusiones respecto a lo que en la historia de la filosofía se entiende por “Fenomenología”, Hildebrand se apresura a distinguir dos formas muy diversas, aunque no sin conexión, del

⁹⁷ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 128 (120 y 121). Conviene hacer explícito aquí que la parcialidad y limitación del conocimiento que en cada caso tenemos de una esencia, no implica relativismo ni escepticismo. Puede verse Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 145, y 226 a 229.

⁹⁸ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 130 y 131 (122 y 123); también Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 104.

⁹⁹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 130 (122). Scheler dice expresamente que lo *a priori* no es definible. Cfr. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 105.

¹⁰⁰ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 135 (126 y 127). También Scheler rechaza la identificación de la aprioridad con la demostrabilidad. Cfr. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 108.

¹⁰¹ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 210 y 211 (201 y 202).

¹⁰² Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 196 a 198, 211 y 212 (187 a 189, y 203).

¹⁰³ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 203 a 205 (195 y 196).

método así llamado. La primera es la iniciada por Husserl en sus primeras obras, y continuada por Reinach; la segunda es la que Husserl desarrollaría a partir de sus conocidas *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913. Hildebrand se considera, con pleno derecho y junto con otros discípulos de Husserl, continuador de la primera, al tiempo que rechaza con la mayor energía la segunda.

En efecto, la fenomenología del llamado primer Husserl y de Reinach no es sino análisis intuitivo de esencias, no sólo de esencias puramente *a priori* sino de aquellas que son importantes o de significado central¹⁰⁴. Un análisis que excluye todo relativismo por consistir en el más profundo realismo, pues no tiene otra preocupación más que hacer justicia a la naturaleza cualitativa de la realidad, dejando que se muestre y despliegue su riqueza, haciendo realidad el conocido lema de ir “a las cosas mismas”¹⁰⁵. También los gestadores de la Fenomenología hacen explícita mención, como hemos anotado, de que para progresar según este método hace falta cierto talento comprensivo que no todos tienen en igual medida. Pero esta circunstancia, permítasenos insistir, no implica subjetivismo ni ninguna suerte de hermético gnosticismo¹⁰⁶.

Aquí no podemos dejar de mencionar una distancia entre Scheler y Hildebrand, en la medida en que el primero manifiesta una fuerte tendencia a no admitir sino lo dado. Un ejemplo nítido de ello es su tesis de que la persona no puede afirmarse como sujeto porque como tal nunca se da como dato inmediato¹⁰⁷.

Respecto a la presunta irrupción, de la mano de Brentano y Husserl, de un nuevo método en la historia del pensamiento, aclara nuestro autor que no es nuevo, ya que toda auténtica filosofía, desde sus inicios aunque con desigual fortuna, lo ha empleado. Sí es nueva, sin embargo, la purificación de ese método, que no pocas veces se hallaba mezclado con hipótesis y abstraccionismos poco fundados, así como su conciencia explícita como tal método. Es nueva especialmente en Hildebrand la fundamentación epistemológica del método en la distinción de tipos de unidad y de esencia; o, dicho desde otra

¹⁰⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 212 a 215 (203 a 206). En Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 25 y 26.

¹⁰⁵ Lema que aparece en la Introducción a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, 218. Ese realismo, anota Hildebrand, entraña un contacto con lo real tal que en él se revela la afinidad entre la fenomenología y el existencialismo serio —como dice nuestro autor—, por ejemplo de Gabriel Marcel. Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 216 (207). (Sobre la relación entre las filosofías de Hildebrand y de Marcel puede verse: Alice von Hildebrand, “Von Hildebrand and Marcel: a Parallel”, en Schwarz, Balduin (ed.), *The Human Person And The World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by his Friends in Philosophy*, Fordham University Press, New York, 1960, 11 a 35; y Vincent Miceli, “Von Hildebrand and Marcel: Philosophers of Communion”, en *Aletheia*, V (1992), 250 a 257). Respecto a la defensa contra todo relativismo y sus causas, puede verse “Die Entthronung der Wahrheit”, *Idolkult und Gotteskult*, GW VII, Josef Habel, Regensburg, 1974, 309 a 339.

¹⁰⁶ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, 215, nota 3 (206, nota 14).

¹⁰⁷ Cfr. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, sobre lo dado en general, entre otros lugares, 245; y sobre la persona en concreto, 516.

perspectiva, la fundamentación ontológica en lo *a priori*, ya prevista por Reinach, del método fenomenológico¹⁰⁸.

La otra forma de fenomenología, expuesta de modo programático por Husserl fundamentalmente a partir de sus *Ideas*, desemboca, según Hildebrand y muchos de sus condiscípulos, en una suerte de idealismo. Mucho se ha escrito y discutido sobre lo que se suele llamar el giro idealista de Husserl¹⁰⁹. Aquí señalaremos, de modo muy sintético, dos puntos que parecen ser cambios de agujas respecto a la dirección de la primera Fenomenología, concebida ésta, como es bien sabido, para combatir el idealismo y el psicologismo.

El primero de esos puntos es la aseveración, propuesta por Husserl, según la cual para una cabal intelección de la esencia de lo *a priori* en cuanto tal es necesaria la llamada “reducción existencial”. Por esta reducción entiende Husserl poner entre paréntesis cualquier posición existencial de la esencia considerada, no hacer ningún juicio existencial, ni positivo ni negativo, desconectarse —así dice él— del mundo existente¹¹⁰. Se trata, ni más ni menos, de estudiar la esencia misma en cuestión sin mirar sus condiciones existenciales, ni las del sujeto en el que, acaso, dicha esencia sea portada o efectuada.

El segundo punto no consiste tanto en una tesis cuanto en un cambio de actitud, que lógicamente desembocará en ciertas tesis globales. Ese cambio de actitud es una progresiva transformación de la preocupación por conocer las cosas en sí hacia una preocupación por conocer cómo se constituyen los objetos en nuestra conciencia¹¹¹. Es decir, lo que en Husserl comienza siendo un método con un objeto ontológico, acaba siendo un método sobre sí mismo, trascendental. Esta actitud la asumirá Husserl con tal radicalidad que terminará afirmando, según el espíritu kantiano que con tanta fuerza había combatido, como única realidad la objetividad constituida por la conciencia¹¹².

¹⁰⁸ Como observa Fritz Wenisch en *La filosofía y su método* (trad. por Miguel García-Baró), FCE, México, 1987, 139 y 140.

¹⁰⁹ Una buena referencia la constituye el escrito de Roman Ingarden, *On the motives which led Husserl to transcendental idealism* (trad. del polaco por A. Hannibalsson), Nijhoff, Den Haag, 1975; también es interesante el estudio de Eberhard Avé-Lallemant, “Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie”, *Die Münchener Phänomenologie* (Kuhn, H., Avé-Lallemant, E. y Gladiator, R. eds.), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975, 19 a 38.

¹¹⁰ “Esta modificación no tacha, no ‘efectúa’ nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su neutralización. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, ‘dejarlo indeciso’ y, sin embargo, tenerlo por ‘indeciso’, ‘sumirse con el pensamiento’ en el efectuar o ‘limitarse a pensar’ lo efectuado, sin ‘cooperar’”. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 258.

¹¹¹ Esto ya podía encontrarse en las *Investigaciones lógicas* (cfr., entre otros lugares, 339, 356 y 772), pero no como tarea exclusiva ni concebida la conciencia como totalmente constituyente.

¹¹² Y, entonces, el yo real que se alcanzaba desde San Agustín se convertirá en el *ego* trascendental e ideal, según comenta Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 233 a 236.

Hildebrand no compartió este giro de Husserl, en ninguno de los puntos mencionados. Y explícitamente señala al primero como raíz del entero desarrollo posterior: “Entendemos que el conocimiento *a priori* no puede ser concebido de un modo adecuado o correcto, como creyó Husserl, diciendo que se trata simplemente del resultado de mirar el ser-así de un objeto y poner entre paréntesis su existencia real. El método de Husserl conduce a una visión de hechos absolutamente necesarios e inteligibles únicamente si tratamos con cierta clase de objetos, a saber, con aquellos que nos revelan intuitivamente una unidad esencial a la vez necesaria y dotada de elevada inteligibilidad”¹¹³; de esta suerte, perdería interés y posibilidad de conocimiento *a priori* todo aquello que no posea unidad esencial necesaria, aunque contenga un significado esencial y profundo (que Hildebrand considera del todo relevante y pertinente para la verdadera filosofía, como hemos visto). Lo cual parece abandonar definitivamente la determinación del objeto de la filosofía al intuitivo criterio de la profundidad del sentido, pero esto no supone especial problema para Hildebrand, siempre más preocupado por hacer justicia a la realidad que por la determinación de un sistema o criterio.

Pero, en definitiva, el punto determinante de separación con Husserl nos parece ser más el que éste define el objeto del conocimiento *a priori* de un modo gnoseológico, por hacer de la reducción su paso fundamental, mientras que el propio Hildebrand lo delimita por la naturaleza del objeto mismo. De manera que algunos fenomenólogos piensan, siguiendo fielmente a Hildebrand, que se debe abandonar completamente el prescindir de la existencia¹¹⁴, para evitar elaborar una ontología exclusivamente del conocimiento, y no una ontología general. Otros, en cambio, mantienen que la reducción misma, si no se toma como criterio de discernimiento ontológico, sino como mero método de análisis descriptivo, bien puede mantenerse¹¹⁵; opinión que encontraría apoyo en la afirmación de Hildebrand según la cual basta la experiencia de esencia para el análisis fenomenológico, aunque en el punto de partida hubiera debido tener lugar alguna experiencia de existencia.

¹¹³ ¿Qué es filosofía?, 125 (117 y 118). Y también: “Husserl hizo hincapié en este prescindir de la existencia en los términos: ‘Poner entre paréntesis la existencia’. Creyó erróneamente que esto sería suficiente para garantizar el conocimiento *a priori* con independencia de la naturaleza del objeto”, *op. cit.*, 99, nota 4 (93, nota 10).

¹¹⁴ Cfr., por ejemplo, Wenisch, Fritz, 111 a 114, y 138 a 140.

¹¹⁵ Pensamos que según la fenomenología husserliana –al menos según el primer Husserl– puede considerarse que la reducción no pierde a los individuos como tales, ni siquiera todo aquello significativo no necesario; y que, siendo verdad que no los consideraría como existentes, sí los estudiaría como acompañando como existentes.



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

Los números que no constan en la lista se encuentran agotados

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación.* Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia.* Juan Wenck, *La ignorada sabiduría.* Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997) (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)



- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)



- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)



- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raul Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)



- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles. Traducción y notas de Jorge Morán* (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)







